

الحمد لله الذي جعل القرآن الكريم

نورا للذين آمنوا وهدى للذين هموا على الهدى

وهدى للذين هموا على الهدى

وهدى للذين هموا على الهدى

وهدى للذين هموا على الهدى

وهدى للذين هموا على الهدى

وهدى للذين هموا على الهدى





بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم يا من وفقنا لتحقيق العقائد الإسلامية

قوله يا من وفقنا أه علم ان كلمة يا عند ابن ابي حنبل تم القريب البعيد فلا اختلاج في فهمنا  
في البال على اختاره الزمخشري من ان ينادى بها بعيداً ان الله تم اقرب من حبل يورده  
فكيف ينادى بها فيخرج بان قول لداي يا الله ويا رب من قبيل تنزيل لقريب منزلة البعيدة  
تنزل بعد الرتبة منزلة البعد المكاني وفيه تنبيه على انه تم مع كونه اقرب البعد معرفة وعلما يدل  
عليه عرفناك حق معرفتك ولا يحظر في ردك ان الاذن الشرعي لم يرد باطلاق المبهات التي  
سما من عليه تم فان الامام النووي في الاذكار اورد ادعية ما ثورة تحتوي على قولين في  
الاذن الشرعي باطلاق هذا اللفظ عليه تم ولنا دعي ان عرفنا المطلوب قبالة وتوجه وهو  
لا يتقيد في الواجب تم فانه متوجه الى العباد وانما لكن المراد بالمطلوب لا يقال مستو ان لا جابة  
فلا ضير في ندائه تم والتوفيق توجيه الاسباب نحو المطلوب خص شرعا بالخير واختيار صيغة  
لم يتكلم مع الغير لاظهار عموم النعمة وتحقيق اثبات المسألة بالدليل والعقائد جميع العقيدة وهي قضية  
يتعلق بها الاذعان ويكون الغرض منه مجرد الاذعان لا العمل في الاسلام عبارة عن التصديق  
بالبحان بما جاء بالنبى صلى الله عليه وسلم على هو الراجح قيل عن التصديق بالبحان والافراد باللسان قيل عنها  
وعن العمل بالاركان على كل تقدير نسبة العقائد الى الاسلام وجه وانما اختار الشرح هذا الاسلوب بحججه  
لما هو المتعارف ان كل جديله وفيه تنبيه على ان حقيقة اعمار الصافات الكمالية مخصوصة له اعمار ونحو



وعصمنا عن التقليد في الأصول والفروع الكلامية صل على سيدنا محمد الموديع بقواطع الحج والبرهان

قوله وعصمنا به عصمة الكسرة بازداشتن يقال عصمة الطعام أي منه من المجموع كذا في الطح  
 والتقليد في الأصل قلادة افلندن در گردن کسی كذا في منتهى لارب وفي اصطلاح الأصول  
 هو اهل يقول لغير حجته من الحجج الاربعة كذا في العامي من المجتهد واخذ المجتهد من مثله فالرجوع  
 الى النبي عليه وآله الصلوة والسلام او الى الاجماع ليس منه فانه رجوع الى الدليل كذا  
 في المسلم والآصول جمع اهل كالفروع جمع فرع والاصل في اللغة ما يتبعني عليه الشيء كالطين  
 للكون والآفرع ما يقابله ويطلق الاصل اصطلاحا على اربعة معان الراجح كما يقال في الكتاب  
 اهل بالنسبة الى القياس أي راجع والمستصحب كما يقال طهارة الماء اصل والقاء صفة كما  
 يقال المفعول منصوب اصل من اصول النحو والدليل كما يقال آتوا الزكاة اصل وجوب الزكاة  
 والكلام قليل علم باحث عن احوال المبدء والمعاد على وجه قانون الاسلام وتعلل المراد  
 بالاصول الكلامية ما يحكم بكفر منكره كتوحيد تعالى وبالفروع الكلامية ما ليس لك كون  
 يتكويّن صفة حقيقية ثم اعلم ان ايمان المقلد غير معتبر عند الاشعري والقاضي عياض على  
 ما نقله ابن جماعة ولكن قال القشيري انه افتراء على الاشعري والصحيح ان ايمان المقلد صحيح عند الامامية  
 الاربعة الا انه يكون عاصيا بترك الاستدلال كذا قال على القاري وتعلله لهذا خبر الشافعي  
 بعصمة عن التقليد وقال بحر العلوم راجع في شرح مسلم ان التاخير بترك النظر لم ينص عليه لانه  
 انما حكم المتأخرون به من جهة ترك النظر الذي كان واجبا وهذا ليس بشيء فان النظر كان  
 واجبا لا التحصيل الايمان واذا حصل الايمان ارتفع سبب وجوبه فلا اثم في الترك كما اذا سلم  
 الكفار قاطبة سقط الجهاد الذي كان وجب من غير اثم فانهم قولهم صل آه أي عظمه في الدنيا  
 بهلا ذكره وابقاد شريعته وفي الآخرة بتشفيعه في مسنة وتضعيف اجره وهي بهذا المعنى تطلق  
 على غيره لا تبعا كذا في البرجندى قالوا الصلوة اذا اسندت الى الله تعالى يراود بها الرحمة هي  
 رقة القلب بالله تعالى برى عنه فالمراد ثمرتها وهي التفضل والاحسان وتيسير قيل هو الفقيه  
 وقيل هو الحكيم قيل هو الاكابر وقيل هو المستظهر وباطنه قيل من يفوق قومه وقيل هو من يحتاج اليه في الشرائع  
 لدفع المكروه وقيل هو من يروى مسلم عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم



والمشيد. ولوامع السيف ولسان على له وصحابه لا عيان المبشرين بالدخول مخلو في غوف الجحان  
يوم القيمة وتخصيص به لظهور السيادة هناك ثم ظهور والتأييد التقوية يقال ايده تاييدا  
اي قوية واكويدها على صيغة هم الفاعل اي المقوى للدين بقواطع الحجج او على صيغة هم المفعول  
اي المنصور من عند الله بقواطع الحجج واجمع الحجج فالا مر الخارق للعادة الذي ظهر  
ثم على يد مدعي النبوة كما يسمى معجزة باعتبار اعجازه يسمى حجة ايضا باعتبار غلبته به على خصمه والي  
واللام على الحجج عوض عن المضافات اليه فهو اما الله ثم او محله فعل الاول اما ان يكون لاضافة  
من قبيل خاتم فضة او من قبيل جرد قطيفة فالمعنى المويذ بقواطع من بين جميع حجج الله ثم  
اي المعجزات الدالة على صدق الانبياء والمعنى المويذ بجميع حجج الله القاطعة بنا على ان  
جميع المضافات يفيد الاستعراق على ما تقرر في الاصول وعلى كل من معنيين يفيدان آية  
بنينا صلعم حل مرفوع من آيات سائر الانبياء وعلى الثاني ينبغي ان يحل على اضافة جرد  
قطيفة فالمعنى المويذ بحجج صلعم القاطعة فيفيدان بنينا مويذ بحجج جميعها قاطعة ولا ينبغي  
ان يقال وج ان الاضافة من قبيل خاتم فضة فانه يشير الى ان بعض حجج صلعم ليست  
بقواطع وهذا لا يناسب لمقام والالفة واللام على البرهان اما الجنس فهو معطوف  
على الحجج واما اللصم فهو معطوف على القواطع والمراد برج القرآن فانه برهان من عند ربه  
لا ثبات رسالته وتخصيص بعد التعميم لا فائدة التعظيم ولا بعد احتمالات احرقوله المشيداه  
على صيغة هم الفاعل وهم المفعول على نحو ما مر في المويذ يقال شيداي رفع وعلى ظهوره  
واللوامع جمع لامعة ولوامع السيف ولسان استعارة بالكناية تشبيها للسيف ولسان  
بالبروق الخاطفة مباينة واستعارة تخيلية نظرا الى اثبات اللوامع والكمعان روشن شدن  
ودرخشیدن واللسان سرزيره قوله وعلى آله قيل لا اله الا الله اهل بدلالة اهل بدلت لها  
همزة فتوالت ههنا ابدلت الثانية الفاء خص استعماله في الاشراف واولى باخطر فلا يقال  
آل الجحام وعن الكسائي سمعت اعرابيا فيقول آل اويل واهل واهل وتختلف في آل  
النبى صلعم فقيل آل له بنو هاشم وبنو المطلب مسلمون وقيل آسته وقيل اتباعه وقيل صحابه يقال  
الشارح في الحاشية المنهية على شرحها كل النيران آل الشخص من يؤول اليه كالمسلم من يؤول اليه نساوهم الذين

الفاعل  
المفعول  
المتضمن  
المحذوف



وبعد فيقول الفقير المحتاج الى عفور الغني محمد بن سبط الصديقي الدواني ملكه اسد نوحى الامانى  
 حرمت عليهم الصدقة او نسبة صورية وهم العلماء والمتشرعون او حقيقيه وهم الاولياء  
 والحكام والمتالمون ومن اجتمع فيه النسب فهو نور على نور كاللآلئ الطاهرين صلى الله  
 على نبينا وعليهم والاصحاب جمع صاحب وجمع صاحب كبلر كما تخفف صاحب وجمع صاحب  
 يسكون الحاراسم جمع كركب المستعمل في موضع مفرد بالصحابى بالفتح منسوب الى اصحابه وهى  
 مصدر بمعنى الصفة وقد جازت بمعنى الاصحاب كذا قال الجوهري وهو من ابي النبي صلى الله  
 عليه وسلم ومنا به ومات على الايمان من ثقلين فالملك لئكة ليسوا باصحاب وكذا من آه ولم يمت  
 حال حيوة او آمن به وارث ومات عليه والروية عم من حقيقى وحكى فصيل اصحابى لاعنى كطرس  
 بن المكنوم كذا افاد البرجندى والاعيان جمع اعيان وحيان القوم اشرافهم كذا فى الصراح  
 وانفرد كصر وجمع الغرفة باضم بالاخانة وحجرة بالامى حجرة دجنان بالكسر جمع ابنة وهى بيتان  
 وقد روى الترمذى عن جابر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال لا تسألننا عن المسلمين اناى او رآى  
 من رآنى وقال لعل القارى انه قد ورد مر فو ما سمايت فاطمة لان اسد قد فطمها وذريتها  
 عن النار يوم القيمة اخرجها كذا فى الشقى قوله وبعد فيقول آه بعد من الظروف والاشياء  
 مبنى على اضم كذا فى المضافات اليه كونه منويا اسى بعد الحمد والصلوة والفاذاما على توهم اما  
 او على تقديره فى نظم الكلام وهذا على ما ذكره السيد الشريف وتبعه من بعده لكن الشيخ الرضى  
 قال ان تقديره ما مشروط بكون ما بعد الفاء امرا او نهيا وما قبلها منصوبا نحو قوله تعالى  
 وربك فكبر فالاولى ان يقال ان اتيان الفاء لا جواز الظروف مجرى الشرط كما ذكر الشيخ الرضى  
 فى قوله تعالى واذا لم يستدوا فيسئقولون واكر ب قيل نعت من ربه بر به فهو ربه على ما لاك  
 لانه يحفظ ما يملكه ولا يطلق على غير الله تعالى الا مقيدا كقوله تعالى ارجع الى ربك كذا  
 افاد البيضاوى ونفى المستغنى فى ذاته وصفاته وافعاله عما عداه والفقير ضده والدوان  
 كشدا موضع ببلاد فارس والملك ملك كذا فى كسى كسى او انوحى جمع ناصية  
 موسى پيشانى وآلامانى جمع اينته وهى فى الاصل ما يقدره الانسان فى نفسه من معنى او فائدة  
 ولذلك يطلق على ما يمتنى ولا يخطى ما فى اضافة نوحى الامانى من الاستعارة بالكناية والتخييلية



ان العقائد العنصرية لم تنع قاعدة من اصول العقائد الدينية الا واثبت عليها ولم ترك  
من اعماتها وبناتها مسألة الا وقد صرح بها واثبت اليها ولم اطلع على شرح لها  
يكشف مقاصدها ويبسط قواعدها بل لم ار لها شرحا ما يعبر عن الشرح اذ كل ما وصل الي من ذلك  
مقدح ومجروح فخرني ذلك الى ان اشرحه شرحا وافيا بكل المعاد كما فيا في تحقيق المقاصد بنسب  
المغالق ولتفصي عن المضائق ولم استرسل مع ذلك شعب لقييل والقال على ما هو دواب  
اهل الجدل لقاصرين عن اتمام طرق الاستدلال بل تتبع الحق الصحيح وان  
خالفت المشهور واخذت بمقتضى الدليل وان لم يساعد مقالات الجمهور

قوله ان العقائد العنصرية اى المنسوبة الى القاضى عضد الملة والدين رح قوله لم تنع آه  
يقال دعه اى تركه وقد اميت ماضيه عن سبويه فلا يقال دعه وانما يقال فى الماضى تركه  
وقد جاز ضرورة اشعر القاعدة حكم كل ينطبق على احكام جزيات موضوعه نحو كل نوع كل  
والاصول لقواعد الدين والملة متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار فالشرعية من  
حيث انها تمان اى تطاع دين ومن حيث انها تولى وتكتب لملة والاطلال هو الاطلاق وتوجه  
استبلى تبيين معنى الاشتغال والاهيات جمع امة وهو اهل لام وام كل شى صله وعما دة وكما  
من اعمه الامرا واخره والمسائل ايضا مما يحزن الطالب فى تحصيله واكوا وبعدا لا فى الموضيع  
للمحال قوله بل لم ار لها آه لما كان يستفاد من قوله ولم اطلع آه بنار على ان انتهى اذا دخل على  
المقيد يرجع الى القيد كما هو الاصل صرح به الشيخ عبد القاهر ان الشرح الكاشف للمقاصد  
ما اطلع عليه الشارح دون مطلق الشرح ضرب عنه بقوله بل لم ار لها آه والعداد بالكسر شمار  
كذا فى المنتخب قوله من ذلك لى ما يعبر عن الشرح عرفا قوله فخرانى من الجحد ورائد شتر  
بسرود واداد يقال هذا اكمارا تانه رائد اكرا قوله ذلك لى مجموع المذكور وهو كون المتن  
فى نهاية اللطف والشرح فى نهاية التبع قوله بكل المعاد آه المعاد جمع المعقد والمغالق جمع  
المغلوق يقال كلام غلق كلف سخن دشوار وشكل المضائق جمع المضيق مكان تنكب وكا سخت  
والاسر سال خوگر شدن وگستاخى كردن والشعب كسر وجمع شعبة بهنم شگفت كوه كه آب باران  
وروى گرد آيد ومرتغان دران جامى گیرند والقول گفتن ويقال كثر لقييل والقال وبها











في صدر كل من يلزم منه فضيلته على النبي ضرورة كون المعلم شرف من لم تعلم فانه بان المعلم  
 هو الله تعالى والملك ما هو مبلغ فالمعلم افضل من المتعلم ولا يلزم منه فضيلة الملك وثالثا  
 انه قال القرطبي وقع الاختلاف في نبوة ابراهيم نسوة مريم وآسية وسارة وهاجرة وزاولها  
 المتقن السراج ابن الملقن في شرحه المسمى بجملة الاحكام حاووم موسى وذهب الى التحقيق  
 الى ان المذكورة شرط للنبوة خلافا لابي الحسن الاشعري وكتبوا عليه بقوله نعم وما اركاننا  
 من قبلك لا رجا لا نوحى اليهم وبان النساء ناقصات العقل والدين والنبي يكون عقل  
 زمانه وكلامه وبان الاثنية تنافى في الدعوة والاشتهار فلهذا النساء على القول الرابع من  
 اولياد الله وقد صرح به في فواتح الرحموت شرح مسلم لهبوط وشرح الفقه الاكبر وادعيت  
 هذا فاعلم ان اختيار لفظ الانسان على الرجل لانها سياتى في الغرض فبايها اخصر وفيه حجة  
 الى انه لو ثبت نبوة المرأة لا يفتح في الشمول على ان لفظ الانسان ينبغي عن الكمال فانه رفع  
 ان الاولى رجل بذكر انسان اذ النبي لا يكون الا رجلا كما قيل ورايعا انه لا يشترط في النبوة  
 شرط من الرياضات والمجاهدات في اخلاوات والا نقطاعات ولا استعداد ذاتي من صفات  
 الجوهري وذكاء لفظية كما يزعم الحكماء بل الله قادر مختار يختار برحمته من يشاء من عباده  
 وتفصيل في الكبار قوله لتبليغ ما اوحى اليه للام للنفع والحكمة لا للغرض فان الاشاعة  
 قالوا لا يجوز تعليل فعاله تعالى بشئ من الاغراض لعلل لغاية ووافقم على ذلك جابذة  
 احكاما ودعوا لفك اليقين خلافا للمعتزلة وليس هذا مشهد تفصيله فالحق ان المصلحة في بعثه  
 النبي هو هذا التبليغ وان لم يترتب لمصلحة لا يعلمها الا هو كما نقل عن بعض نبيا ربي اسرائيل ماتوا  
 قبل الوصول الى من ارسلوا اليهم واهنا شبهة تقريرها ان المراد بالوحى اما المعنى الاصطلاحي  
 اشعري وهو كلام الله المنزل على نبي من انبيائه فيلزم اخذ المحدث في المحدث وهو دور النبي  
 المعنوي وهو الالتقاء في القلب فليس هو مخصوصا بالنبي فلا فائدة في اقامته واجوابها  
 بوجهين الاول باختيار الشق الثاني والاختصاص بالنبي فهم من السابق فان اجبت التبليغ  
 مخصوصا بالنبي والثاني باختيار الشق الاول فيقال ان تصور الوحى الشرعي يتوقف على











بمن هو صاحب كتاب وشريعة فيكون خص من النبي

وعلى الثاني فلا يخفى للاختصاص بل يتساويان لان كل نبي له كتاب وشريعة نازلان عليه  
على النبي السابق ويكون هو حالهما لهما اللهم الا ان يحل على الخصوص بحسب المفهوم وايضا ان النبي  
بعد ابراهيم وقبل موسى كانوا حاطين بصحف ابراهيم والانبيا بعد موسى وقبل عيسى كانوا  
حاطين كتاب موسى عليهم السلام وهم اكثر بكثير عن الف مع انه ورد ان اعداوا الرسول  
ثلاثمائة وخمسة عشر واربعه عشر وثلاثة عشر على اختلاف الروايات فكيف يقال ان المصطفى  
رسول الله الا ان ثبت رواية الزيادة وعلى الاول فيقتض بقوله تعالى في شان اسمعيل  
عليه السلام وكان رسولا نبيا فان اسمعيل ليس له شريعة جديدة ولا كتاب جديد بل هو حامل  
شريعة ابراهيم عليه السلام كما صرح به القاضى في تفسيره اللهم الا ان يحل لرسول على المعنى اللغو  
امى السيفر او يقال ان الرسول في الآية مرادف للنبي لكنه لا يخلو عن شائبة التكرار وهو كما ذكر  
وايضا ان عدد الرسول قد علمته وقد ورد ان عدد الكتب مائة واربعه على آدم عشر صحف  
وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحفاً وعلى موسى  
وعيسى وداود ومحمد صلى الله عليه وآله التوراة والانجيل والزبور والفرقان واصحاب الشريعة  
الجديدة على ما اشتهر في الكتب ستة آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ونبينا محمد عليهم الصلوة  
والسلام فكيف تبلغ الرسل العدد المذكور اللهم الا ان ثبت الرواية الاخرى وايضا انه  
ورد في الاحاديث ان اول الرسل نوح كما في البدور والسافرة للسيوطى مع ان الانبياء  
قبله كادم وادريس عليهما السلام كانوا ذوي شرايح وكتب فانه نقل ان الصحف نزلت  
على آدم وادريس اللهم الا ان يكون للرسول في الحديث معنى آخر ثم نلقى عليك ما يغنيك  
وهو ان الرسول والنبي آتيا بيان قال صاحب الجامع الرموز فالرسول من جاء بشريع  
جديدة والنبي لم يات به وان امر بالا بلاغ كما في شرح التاويلات وهو الظاهر من قوله تعالى  
وما كنا نكلفك من قبلك من رسول ولا نبي فيكون كل منهما في غيره مجاز انتهى وهذا غير صحيح  
في بعض المواضع كما قال الله تعالى في حق كل من موسى واسماعيل عليهما السلام وكان رسولاً نبياً وكما  
قال الله تعالى في حق نبينا محمد صلى الله عليه وآله ولكن رسولاً شريعته خاتم النبيين وباتساويان



فكل نبي رسول وكل رسول نبي لا فرق بينهما الا بحسب المضمون فهو من حيث انه قال له تعالى  
 انا ارسلك اوما في معناه يسمى رسولا ومن حيث انه ابناء للخلق احكامه تعالى يسمى نبيا و  
 هذا هو ذهب جمهور المعتزلة واختاره ابن الهمام والعلامة القفطازي حيث قال في شرح  
 المقاصد النبى انسان بعينه اسد تعم التبليغ احكام الشريعة وكذا الرسول انتهى وهو غير ملائم  
 لقوله تعالى وما ارسلكم من قبلك من رسل الا نبى فانه لو كان الرسول مساويا للنبى فنفى  
 احد المتساويين يستلزم نفي المساوى الآخر فيلزم اللغو في كلام البارى وهو كما ترى و  
 لبعض الاحاديث الواردة في عدد الانبياء اذا رسل عليهم السلام فانه سئل النبى عليه السلام  
 عن عدد الانبياء فقال مائة الف اربعة وعشرون الفا قيل كم الرسول منهم قال ثلثمائة  
 وثلاثة عشر جاخفيا كذا في تفسير القاضى او الرسول عم من النبى فالرسول هو انسان وذاك  
 مبعوث الى الخلق بخلاف النبى فانه لا يكون الا انسانا وتقلبه بعضهم عن الامام الرادى  
 وهو ايضا غير مطابق لقوله تعالى وما ارسلكم من قبلك من رسل الا نبى لانه لو كان الرسول  
 اعم من النبى فنفى الاعم يستلزم نفي الاخص فيلزم لغوية كلام البارى تعالى وهو كما ترى ولما  
 بين عليه السلام عدد الانبياء زاد على عدد الرسول اربعة اخص من النبى وعليه جمهور الاعلام وقال  
 القاضى عياض من المالكية والصحيح الذى عليه جمهور ان كل رسول نبي من غير عكس فاختلفوا  
 في بيانه فالشارح خصص بالكتاب الشريعة وفصلته آلفا ومنهم من قال ان الرسول  
 من امر بالتبليغ والنبى انسان اوحى اليه سوا امر بالتبليغ او لا كذا في ضوء المعاني  
 لبدء الامالى ومنهم من قال ان الرسول من ياتيه الملك بالوحى والنبى يقال له وللمن يوحى اليه  
 فى المنام ومنهم من قال ان النبى من يدعو الخلق الى ما اوحى اليه فمن قبل فهو نبي ومن  
 لم يقبل فليس بكافرا الا اذا رجع بعد القبول فالنبى ليس له لزوم ولاية جبرية على القبول  
 واما الرسول فله لزوم ولاية جبرية لقبول ما يدعو الخلق اليه مما اوحى اليه فمن لم يقبله فهو كافرا والنبى  
 اعم ويجوز ان يكون له شريعة متجددة والرسول خص بجوزان لا يكون له شريعة متجددة فاحصل  
 عليه السلام كان رسولا نبيا وهذا مما يفهم من بعض تحريرات الشيخ محيى الدين ابن العزنى قدس سره  
 ومنهم من قال ان النبى هو الكذيبى عن ذات اسد وصفاته وما لا يستقل العقول بدراية ابتداء











## ثلثا وسبعين فرقة

كلام امة الدعوة وفرقة اكثر من هذا العدد لا سيما اذا ضمت مع فرق المسلمين فكيف يراود  
 امة الدعوة فانه يستلزم الكذب قد روي جميع الاول انه قد روي عن الحسن البصري  
 وهو ثقة ان ثلثا وسبعين في الحديث محمول على الكثرة لا العدد لمعين في فرق الكفرة وان  
 زادت على هذا العدد لكنه لا يضر لارادة امة الدعوة وتقيه انه روي الترمذي عن عمار  
 بن عمرو قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لياتين على امة ما اتى على بني اسرائيل  
 حذوهم ولنزل لنزل حتى ان كان منهم من اتى امة صلاية كان في امة من يصنع ذلك ان  
 بني اسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة وتفرق امة على ثلث وسبعين ملة كلهم في النار  
 الا ملة واحدة قالوا من هي يا رسول الله قال ما انا عليه وصحابي انتهى وعن ابي هريرة  
 ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال تفرقت اليهود على احدى وسبعين فرقة او  
 اثني وسبعين فرقة والنصارى مثل ذلك تفرقت امة على ثلث وسبعين فرقة انتهى وقد روي  
 بهذا الية كثيرة فسياق هذه الروايات دال على ان الكفرة ليست بدخلة في الامة و  
 ان المراد العدد لمعين فالمراد امة الاجابة لا غير والثاني ان الكفر ملة واحدة فجميع فرق  
 الكفرة يمكن عد فرقة واحدة فزيادتها على العدد المذكور لا يضر لارادة امة الدعوة و  
 هذا ما قاله الفاضل اللاهوري وتقيه اما اولافا فانه يخالف ما من سياق الروايات واما  
 ثانيا فبان المراد بالافراق هو الاقتران في العقائد كما صرح به شراح الحديث وسياق من يشتم ايضا  
 ولا مية في ان الكفرة تتخالفة العقائد بحيث يكفر بعضهم بعضا وان كان الكفر يعمهم ولكن الفرق  
 الضالة من اهل القبلة متباعدة العقائد بحيث يكفر بعضهم بعضا وان كان الضلال يعمهم  
 فجعل فرق الكفرة فرقة واحدة وعد فرق اهل القبلة فرقا متعددة لا تخلو عن شائبة التعميم  
 بان فرق الكفرة لكونها باطلة العقائد يمكن عد فرقة واحدة بخلاف فرق الاسلام لما  
 حصله قد برقم علم انه قد يتوهم ان المراد امة الدعوة والفرق التي في النار هم الكفرة وانما  
 هم المؤمنون كلهم ولا يخفى ما فيه اما اولافا فانه يخالف سياق الاحاديث المذكورة على ما  
 واما ثانيا فلان كون الناجية جميع المؤمنين ينافي ما قد سبق في رواية ابن عمر من ان

الفاضل  
 اللاهوري  
 عباديكم  
 ج ١٢  
 ص ٢٠٠







كما قيل في قوله تعالى ولستوفى لخطيئتك بكت فترضى او بمعناه كحقيقته اشارة الى ان الافتراق  
وقال الشيخ الرضى اما السمين وسوف فساها ما سيبويه حر في التنقيس ومعناه تاخير لفعل  
الزمان المستقبل وعدم التضييق في احوال سوف اكثر تنقيسا من السمين انتهى ووجه يكون  
التاكيد معنى مجازيا للسمين ويضطر الى بيان العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي كما في الشرح  
بقوله فان آه وليس قول الشافعي ما يفهم من الكشاف من ان معنى السمين تأكيد مضمون  
الاثبات في المستقبل فمعنى قوله تعالى فسيكفيكم الله كانه كائن لا محالة وان تاخر لمصلحة حتى  
يقال ان معنى السمين في الحديث تأكيد ثبوت الافتراق في الاستقبال وانه كائن لا محالة  
وان تاخر لمصلحة فليس السمين مستعمل في التاكيد فقط بل السمين مستعمل في المعنى الحقيقي ولو سلم  
انه مستعمل في التاكيد فقط فالظاهر انه مبني على التجريد عن الاستقبال ولا يحتاج الى بيان العلاقة  
انتهى لمخصا ويمكن ان يقال ان قول الشافعي فان ما هو آه ليس بيان العلاقة بل معنى الحديث  
لما صار حين حمل السمين على التاكيد ان الافتراق واقع البته فكانه نال سائلا ان المستقبل  
كيف تقر فان الافتراق في الآتي فاجاب الشافعي بان ما هو متحقق الوقوع ولو في الآتي فهو قريب  
وواقع فتدبر قوله كما قيل آه قيمه ما قال لفصل الكشاف هو رمي من انه ان اراد ان سوف  
في الآية لمجرد التاكيد فيكذب الكشاف فانه نص في بيان الاعطاء كائن لا محالة وان تاخر  
لمصلحة وان اراد ان لام الابتداء فيه لمجرد التاكيد فالتاكيد ليس في محله فان المجاز لا يثبت  
على سماع الجرائد بل وجود العلاقة فيه كاف ولو سلم التوقف كما هو عند البعض فلا بد من  
النقل في السمين واجوابا لثلاثة اشق الثاني والغرض مجرد التفسير للتوضيح ولا بأس به فان  
مثل هذا التفسير كثير في كلامه الا ترى انه لما عرض بان اللام الداخلة على المضارع للحال  
فكيف تجامع السوف التي هي للاستقبال فاجابوا بان اللام هنا تجردت عن احوالية وخلصت  
للتاكيد فلا ضمير وقالوا ان نظيره ان الالف واللام في يا الله خلصت عن معنى التعريف و  
تجردت للتوبيخ حين السداد حتى ما منعت عن دخول حرف النداء قوله اشارة آه لما كان يرد  
السمين اذا كانت بمعناه الحقيقي وهو الاستقبال القريب فلزم ان يكون الافتراق بعد زمان  
احمال وهو زمان الحكم بقریب مع ان الافتراق لم يكن في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم

الفتاوى  
جلد اول  
صفحة ١٢  
منه  
سنة ١٢٠٠  
في  
الكتاب



مترخ عن حياته صلى الله عليه وآله وسلم وما يتوهم من انه ان حل على اصول المذاهب فهو  
 بل بعد وفاته فاجاب بان المراد من زمان احوال لذي اعتبار الاستقبال بالنسبة اليه زمان  
 حياته صلى الله عليه وآله وسلم فان زمان احوال يختلف بحسب الاعتبار ففي الوجه الثاني  
 اي حل الحسين على معنى الحقيقي اشارة الى ان الاختلاف والافتراق مترخ عن حياته صلى الله  
 عليه وآله وسلم واما الوجه الاول عني حل الحسين على التاكيد لمحض مجازنا فليست فيه اشارة  
 الى تراخي الاختلاف كما لا يخفى وان لم يكن تراخي الاختلاف متافيا له ايضا فتوهم بان قوله اشارة  
 آه ليس مخصوصا بالوجه الثاني بل في الوجه الاول ايضا اشارة لتوهم بعيد فلا تغفل وما قال  
 الفاضل للاهوري من ان هذه الاشارة ليس فيها كثير فائدة فانه اخبار عن نفيت معجزة له  
 صلى الله عليه وآله وسلم سواء وقع في حياته او بعدها انتهى ففيه انه قال لا تدعي ان المسلمين عن  
 وفات النبي صلى الله عليه وآله وسلم كانوا على عقيدة واحدة الا من كان يظن بالافتراق  
 يظهر الوفاق فما وقع الاختلاف المراد وهو الافتراق في العقائد في حياته صلى الله عليه وآله وسلم  
 وسلم ثم بعد الوفاة ظهر الاختلاف وترقى زمانا زمانا الى اخرايام لصحابة حتى خالفوا في  
 القدر وغيره فمال الاختلاف حتى تفرق اهل الاسلام وحصل له من الحديث المرام بحيث  
 يمكن الافتراق العقائد في حياته صلى الله عليه وآله وسلم فانه يمكن الرجوع الى المبلغ وكشف كشيته  
 عنه ولو لم يسلموا ما قال المبلغ واختلفوا كفرا وخرجا عن الاية فاعمل قوله وما يتوهم آه بشبهة  
 مذكورة في عقائد الشيخ التوريشي وبني هذا التوهم حمل الحديث على المحصر كما هو الظاهر فانه اذا حمل  
 على الكثرة كما نقل سابقا عن الحسن البصري فلا مجال لهذا التوهم وعلى ان المراد بالافتراق  
 الافتراق في الدنيا كما عليه جمهور وهو الموافق لسياق الحديث الذي رواه الترمذي وقدم  
 واما اذا حمل على الافتراق في الآخرة كما نقل عن الامام حجة الاسلام فلا توهم بجواز ان يصل  
 الافتراق الى هذا العدد يوم الجراد ويكون كلم في النار الا واحدة وهم مبرؤن عن النقائص  
 الا ان الحديث المروي عن ابن عمر وكما مر بنا في عنه وان حملت ذلك على الافتراق في الدنيا  
 وهذا على الافتراق في الآخرة فهو بعيد كل بعد قوله على اصول المذاهب آه وبالصواب ان يشعب  
 من فرقة اخرى وهو اقل ما هو عليه . . . فانه علم بانها اقل . . .

٢٠  
 راجع  
 في  
 صحيح  
 ج  
 ح



أقل من هذا العدد وان حمل على ما يعمه الفروع فهو أكثر منه قويم فاسد لا يستند له بجواز كون  
الاصول التي بينها مخالفة معتدة بها بهذا العدد

والخراج والموجبة والتجارية والبحرية والمشبعة والناجية أو سبعة على ما في التمهيد الناجية والبرية  
والناصبة والقدرية والمشبعة والبحرية والمعطلة أو أربعة على ما في الملل والمحلل لقدرية واصفا  
والخراج والمشبعة وآراء بالفروع ما يشعب من الفرقة الاخرى الا ان الماشي للاصول والفروع  
أكثر من ثلث سبعين اذ ما من مذهب لا وفيه علماء يخالفون شيئا منهم في المسائل فكل مذهب  
فروع كثيرة غير خارجة عن الاسلام فلي ان صاحب المواقف صرح بان المعتزلة افرقوا عشرين  
فرقة والمشيعة ثمان وعشرين فرقة والخراج عشرين وقال شارح المواقف ان الخراج اثنان  
وعشرون فرقة والموجبة فرقا خمسا والتجارية ثلث فرق فذه اثنان وسبعون فرقة وكذا البحرية والمشبعة  
تفترق الى فرق على ما في المواقف وكذا الناجية تفترق الى الاشعرية والماترية واصحاب  
الحديث وتلك تنقطن من هذا ان حمل الحديث على الفروع فقط ايضا لا يصح فان الفروع اكثر  
من هذا العدد ولذا لم يتعرض المتوهم لهذا الاحتمال وقال الفاضل كماله آبادي ان بعضا من  
الفرق المذكورة في المواقف كبعض من الخراج وغيرهم لا يصلح ان يعد من الفرق لاسلاميتها  
لكونهم منكبين لما هو من ضروريات الدين قائل قوله لا يستند له فانه لا ضرورة لنا الى الحمل على ما هو  
المذكورة او الاعم من الاصول والفروع بل نختار شقا ثالثا وهو ان الحديث محمول على الاصول  
والمراد بالاصول هي الفرق التي بينها مخالفة معتدة بها سواء كانت اصولا بالمعنى المذكور او قوما  
بمعنى المذكور والمراد بالمخالفة المعتدة بها التي تحصل الى التكفير والتفسيق بان يكفرا ويفسقا  
تفسيرات شديدة بعضهم بعضا قالا لتصار على التكفير فقط كما وقع من الفاضل كماله آبادي في تصور الآثار  
ان اهل السنة لا يكفرون الزيدية مثلا فيلزم ان يتحدوا الامر ليس لك فمراوا حديث ان الفرق  
التي بينها مخالفة معتدة بها تكون في جميع الاوقات بعد حد وثما على هذا العدد ولا تتجاوز عنه فاما  
الاختلاف بين الشافعية والحنفية في مسألة الكوثر وغيره فليس ما يوجب التكفير والتفسيق  
ومن ههنا كشف لك ان هذا جواب باختصار الشق الثالث كما توهم من طلاق لفظ الاصول  
من انه جواب باختصار الشق الاول فتوهم بعيد عن الصواب لا يبعد ان يقال اننا نختار الشق الاول

الفاضل كماله آبادي  
المؤلف  
عبد الجبار  
الفاضل كماله آبادي  
عبد الجبار  
الفاضل كماله آبادي  
عبد الجبار  
الفاضل كماله آبادي  
عبد الجبار



وقد يقال لعلم في وقت من الاوقات بلغوا الى هذا العدد وان زادوا او نقصوا في اكثر  
ونقول انه لم يقم الدليل على ان الاصول بالمعنى المذكور في التوهم يستحيل ازديادها لم لا يجوز ان تصل  
الى هذا العدد الى يوم الحساب وايضا ان الظاهر ان المراد من فرق الناس بين فانه  
صلى الله عليه وآله وسلم مبعوث الى ثقليين بل الى كافة المخلوق فاصول لفرق من الناس  
ان كانت اقل ولكن الاصول من الناس بين لعلها تصل الى هذا العدد وتفكر قوله وقد يقال  
ان جواب عن التوهم باختيار الشق الاول والاحتمال ان المراد اصول المذاهب و مراد الحديث ان  
الامة يبلغون الى هذا العدد في وقت ما وان زادوا عليه بعد الوصول اليه ونقصوا عنه قبل  
الوصول اليه في اكثر الاوقات وتوهم هذا الجواب على اختيار الشق الثاني فلا يصح ما في سياق  
الحديث من ان لكل في النار والا واحدة لان الناجية ايضا افرقت الى فرق وان التزم  
انه لعله لم يكن الناجية مفرقة الى فرق عند تحقق هذا العدد فلا يخفى بعده فتجوز الفاعل  
القراباغي انه جواب باختيار كل من شقي الترويض في التوهم لا يخلو عن صحيح فان قلت لما  
جاء الزيادة على هذا العدد والنقصان عنه فلم اخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن هذا العدد  
دون الزيادة والنقص قلت اما ان زمان بقاء هذا العدد يكون اكثر من زمان بقاء مراتب البراءة  
والنقصان فالأكثرية هو المرجح للاخبار وتجده انه ينافي ما قاله الشافعي وان زادوا او نقصوا في  
اكثر الاوقات فان المستفاد من هذا القول ان الزيادة والنقصان في اكثر الاوقات ان بقاء هذا العدد في اكثر الاوقات  
وان خلت ان معنى هذا القول ان الزيادة والنقصان معا اوقاتهما اكثر من اوقات هذا العدد وهذا لا ينافي كون  
اوقات هذا العدد اكثر من اوقات الزيادة والنقصان فقط وان اوقات النقصان فقط اربع بان هذا المعنى لا ينافي كون  
واما ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يخطب بالحق فجاز انه عليه السلام تعالى في ذلك الوقت بالوحى بوصول  
هذا العدد وسكت عن غير مصلحه لا يعلمها الا هو فاخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بهذا العدد  
دون غيره ومن ههنا المنع ما توهم انه بقى الكلام في قائمة ذكر هذا العدد والواقع في وقت  
ما دون الواقع في اكثر الاوقات انتهى قوله وان زادوا في الحاشية الكمالية ان التوهم وادعى  
بنيان على حمل ثلث سبعين على معنى العدوى لا على الكثرة فسوق الحديث لبيان منتهى  
كثرة الفرق بان لا يتجاوز عنه فكيف يتصور ان زيادة على هذا العدد فالمناسب حذف قوله وان

۱۰  
۱۱  
۱۲  
۱۳  
۱۴  
۱۵  
۱۶  
۱۷  
۱۸  
۱۹  
۲۰  
۲۱  
۲۲  
۲۳  
۲۴  
۲۵  
۲۶  
۲۷  
۲۸  
۲۹  
۳۰  
۳۱  
۳۲  
۳۳  
۳۴  
۳۵  
۳۶  
۳۷  
۳۸  
۳۹  
۴۰  
۴۱  
۴۲  
۴۳  
۴۴  
۴۵  
۴۶  
۴۷  
۴۸  
۴۹  
۵۰  
۵۱  
۵۲  
۵۳  
۵۴  
۵۵  
۵۶  
۵۷  
۵۸  
۵۹  
۶۰  
۶۱  
۶۲  
۶۳  
۶۴  
۶۵  
۶۶  
۶۷  
۶۸  
۶۹  
۷۰  
۷۱  
۷۲  
۷۳  
۷۴  
۷۵  
۷۶  
۷۷  
۷۸  
۷۹  
۸۰  
۸۱  
۸۲  
۸۳  
۸۴  
۸۵  
۸۶  
۸۷  
۸۸  
۸۹  
۹۰  
۹۱  
۹۲  
۹۳  
۹۴  
۹۵  
۹۶  
۹۷  
۹۸  
۹۹  
۱۰۰



الاوقات كلها في النار من حيث الاعتقاد فلا يرد انه لو اريد ان يخلو وفيها  
 زادوا وادقوا لا يلزم من حمل ثلث وسبعين على معناه العددي لا على الكثرة كونه بيان  
 منتفى لكثرة فمن السجائر ان يكون الاخبار بهذا العدد لمعين لورود الوحي به لا لانه منتفى الكثرة  
 ودعوى السوق ممنوعة فيجوز الزيادة عليه وتعلل الكلام به وهما ليست حمله فاعل فيه قوله من حيث  
 الاعتقاد يعني ان افتراقهم في العقائد واخذ بعضهم عقيدة وبعضهم عقيدة اخرى يوجب لهلاك  
 اثنين وسبعين ونجات الواحد وهما بحثان الاول انه لا حاجة الى هذا التقييد ولا قرينة عليه  
 فان معنى الحديث ان جميع الفرق تدخل النار في الجملة الا واحدة وهي التي تكون على طريقة النبي  
 وصحابه صلى الله عليه وسلم فان طريقة الاصحاب بخيار الاعتقاد بالعقائد المحقة وعدم التقيد  
 الى الذنب غالبا ولو صدر فعلاجه فورا بالتوبة ان كان من حقوق الله فقط والتوبة والبراءة  
 لازمة ان تعلق به حق العباد ولا مزية في ان من تصف بهذه الصفات لا ليس بها النار هلا  
 والثاني ان الاظهر ان معنى الحديث كل الفرق المقتربة في النار لا افتراق الا واحدة فانهم  
 ثابتون على ما عليه الرسول وصحابته صلى الله عليه وسلم وآله وليسوا بمقتربين الى بدعة موجبة  
 للفسق او الكفر فهم لا يدخلون النار لاجل الافتراق وان دخلوا للتقصير في العمل مع فلاحهم  
 الى التقييد بقوله من حيث الاعتقاد ويمكن ان يقال ان الكلام على تقدير عدم حمل الحديث  
 على الكثرة واردة احصر من ثلث وسبعين كما هو الظاهر مرجع لولم يرد الافتراق بحسب العقائد  
 بل يعتبر الافتراق بحسب العمل ايضا لا زوايا الفرق على العدد المذكور عملا وعقيدة فلهذا حمل القوم  
 على الافتراق بحسب العقائد فاعل قوله فلا يرداه وجه عدم الورد انما نختار الشق الثاني  
 اي مجرد الدخول في النار ولكن لا سلم انه مشترك بين الفرق فان دخل الفرق المالك في النار من حيث الاعتقاد  
 وافراد الفرقة الناجية وان تدخل في النار لكنهم لا يدخلون من حيث الاعتقاد بل ان دخلوا  
 فمن حيث العمل ثم اعلم ان مبنى الايراد حمل العدد المذكور في الحديث على احصر واما اذا حمل الكثرة  
 فيقال ان سوق الحديث هو المصحح للفرقة الناجية والدم للفرق المالكة والمخطأ عملا كان او اعتقادا  
 يوجب لادم والاستقامة عملا واعتقادا يوجب لمصح وشان النبي صلى الله عليه وسلم المرغيب في  
 تصحيح العقائد وان اعماله في غاية السجائر ان الامة مفرقة الى الفرق الكثيرة كالماء في البحر في كل

له اي على  
 يقال صاحب  
 الحاشية  
 انما يثبت على  
 ما تقدم في  
 الفصل الثاني  
 بقول المحقق



فهو خلاف الاجماع فان المؤمنين لا يخلدون في النار وان اريد به مجرد الدخول فيها فهو  
 مشترك بين الفرق اذ من فرقة الاو بعضهم عصاة والقول بان معصية الفرقة الناجية  
 الا واحدة وهم اوليا داسد الكرام لمقتدون اثر النبي صلى الله عليه وسلم فاستقام المعنى  
 ولا يحتاج الى التقييد كذا في الحاشية الكمالية ولا يذهب عليك ان يهل على الكثرة لا يناسبه  
 سياق حديث رواه الترمذي وقد مر ما يفيد هذا المقام فتذكر قوله فهو خلاف الاجماع آه ههنا  
 بحث للفاضل التبريزي وهو اننا لانسلم ان امة الاجابة جمعوا على ان المؤمنين لا يخلدون في  
 النار كيف وانخرج اذ عنوا بخلود مرتكب الكبيرة والصغيرة في النار وبعض المعتزلة يقولون بخلود  
 مرتكب الاولى في النار وبعض الاثنا عشرية يزعمون ان ما عداهم مخلصون في النار ولا يخلدون  
 كل ذميتهم مع انهم كلهم من امة الاجابة وتجب عنه بوجه الاول ان يخرج والمعتزلة وبعض  
 الاثنا عشرية انما حكموا بخلود بعضهم نفيا للايمان منهم فجميع امة الاجابة اتفقوا على ان المؤمنين  
 اذا لم يتكبدوا ارايضا والايمان لا يخلدون في النار وآلتا في ان المراد بالاجماع اهل  
 السنة بقرينة ان هذا ايراد على اهل السنة والمراد بالمؤمنين في قوله فان المؤمنين هم امة الاجابة  
 وهم الذين آمنوا بمحمد صلى الله عليه وآله وسلم وباجابة يقينا ولا ريب في ان اهل السنة جمعوا على  
 ان امة الاجابة لا يخلدون في النار وآن يخرج ان هذا ايضا مما فان المتأخرين من اهل السنة  
 قد حكموا بكفر بعض الفرق من امة الاجابة وخلودهم في النار فميز اخ بان المراد ههنا اهل السنة  
 كما ما منا الاعظم والامام الشافعي وغيرهما فانهم قالوا اننا لا نكفر احدا من اهل القبلة وآلتا ان  
 المراد ان خلود جميع الفرق في النار سوى الناجية خلاف الاجماع لان منهم مؤمنين والمؤمنون  
 لا يخلدون في النار فالمراد بالاجماع امة الاجابة واستقام المعنى فالرابع ان المراد انه خلاف  
 اجماع النوايس لا آية والا حديث النبوية فان الكتاب واحد يث اتفقا على ان المؤمنين هم الذين  
 آمنوا بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم وباجابة يقينا لا يخلدون في النار قال اسد تعار ان الله لا يغير  
 ان تيشرك به وكثير ما دون ذلك لمن يشاء ودور في حديث رواه ابو ذر انه قال سئل من  
 قال لا اله الا الله دخل الجنة كذا في المشكوة قوله والقول هو انما لا يجب عن الايراد باننا نتحاشى شق  
 وهو ان المراد مجرد الدخول في النار ولا نعم انه مشترك بين الفرق اذ الفرقة الناجية وان كان بعضهم



مطلقا مغفورة بعيد جدا ولا يعبدان يكون المراد استقلال كل منهما في النار بالنسبة الى سائر  
عصاة الا ان معصية الفرقة الناجية مغفورة مطلقا صغيرة كانت وكبيرة فزودهم باسم بعيد  
لعموم المواعيد الواردة في دخول العصاة في النار ومنها بحث للفصل في القربا باغنى وتوضيح ان  
الناجية من يدخل الجنة بلا حساب ولا شفاعة وهي فرقة واحدة ما من فوقش في الحساب  
فقد عذب فليس يبلغ ومن فقر الى شفاعة فقد عرض له النذل فليس يتاج ولولنا انها  
تاجان ايضا فنقول بالفرقة الهاكمة واحدة وهو من وقع الياس عن خلاصه من النار وهم  
المخلدون في النار وهم الزنادقة الذين كذبوا النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكذا الناجية الكاملة  
واحدة وهي التي تدخل الجنة بلا حساب ولا شفاعة وبوأتى الفرق وان كانوا ناجين لكنهم بينا  
فمنهم من يعذب بالحساب منهم من يقرب الى النار ثم يعيد عنه بالشفاعة ومنهم من يدخل النار ثم  
يخرج عنها بعد اكبر اولى قدر الخطا وكل هذا تفصيل حمل الامام الغزالي الاحاديث التي رواها  
في كتابه يسمى تفصيل التفرقة بين الاسلام والزندقة منها استفترق حتى ينفوا سبعين فرقة الناجية  
منها واحدة ومنها الهاكمة منها واحدة ومنها كلها في الجنة الا الزنادقة واذا تم هذا فنقول ان  
المراد بالامة في الحديث المذكور في المتن امة الاجابة والمعنى ان كل من يدخلون في النار لا  
واحدة فانها تدخل الجنة بلا حساب ولا شفاعة فلما اريد بالواحدة الاستثناء الناجية من دخل  
الجنة بلا حساب لا شفاعة فليس القول بكون الفرقة الناجية مغفورة مطلقا بعيدا قال  
الغزالي والقرطبي ان الذين يدخلون الجنة بلا حساب سبعون الفا لا يرفع لهم ميزان لا ياخذون  
صحفا كذا في شرح الفقه الاكبر ولا يذهب عليك ان هذا المعنى لا يناسب سياق الحديث الذي  
في المتن فان الفرقة الناجية قد ثبتت في الحديث بما يكون على طريقة النبي وصحابه صلى الله عليه وآله وسلم  
واكده وسلم فالتمس ان من كان على طريقة النبي وصحابه صلى الله عليه وآله وسلم وسلم يدخل الجنة  
بلا حساب لا شفاعة لا يستقيم هذا المعنى فتدبر قوله ولا يعبدان يكون آه جواب عن الايراد بختي  
لشق الثاني وحاصله على ما قاله رئيس المدققين ان سائر الفرق يدخلون النار ويكثون فيها  
طويلا الا واحدة فان الملك لها في النار قليل وطول الملك وحد مدغم من ان يكون بحسب  
الاعتقاد وبحسب العمل وبحسب الاعتقاد والعمل كليهما وانما عبر عن قلة الملك بعنوان يشعر



الفرق ترغيباً في تصحيح العقائد الا واحدة قيل ومن هم امي الفرقة الناجية  
الدخول ترغيباً لتصحيح العقائد وتجنيداً ما قال من ان طول الملك ودرجه لما صار هم من  
ان يكون بحسب الاعتقاد وبحسب العمل وبحسب الاعتقاد والعمل كليهما فليس فيه الترغيب لتصحيح العقائد  
فقط بل يجب على اشد ان يقول ترغيباً لتصحيح العقائد وصلاح الاعمال فالحق ان حامله ان  
ودخل لفرق في النار هم من ان يكون بحسب الاعتقاد فقط وبحسب العمل فقط وبحسب الاعتقاد والعمل  
كليهما اطول الملك وقلته انما هو بالنسبة الى العقائد ضرورة ان الباعث لقلته ملك الفرقة  
الناجية بالنسبة الى الفرق الهاكمة يكون اذ اشتهر كافي جميع احاد الفرقة الناجية غير متحقق  
في سائر الفرق الهاكمة وما هو الا الاعتقادات فلو كان الاعتقاد قريباً الى الصواب لا يكون  
في درجه يكون لهم دخول في النار لعدم الوصول الى درجه الصواب ويقل مكثهم لكونه  
قريباً الى الصواب انما هو من قلته الملك بالنسبة الى العقائد بعنوان يفيد عدم الدخول ترغيباً  
لتصحيح العقائد ولا يخدمه احدثه السابقة الا انه يتكلم انه لما كان مدار هذا الجواب على حديث  
العقائد فما الفرق بين هذا الجواب الجواب الاول الذي مر من ان من يقيد بالاعتقاد قليل  
بان الجواب الاول يفيد انه لا يكون الدخول في النار للفرقة الناجية من حيث الاعتقاد اطلاقاً  
وان كان لهم دخول بحسب عصيان ممتد او غير ممتد وهذا الجواب يشعر انه يجوز ان يكون للفرقة  
الناجية دخول من حيث الاعتقاد لكن الملك يكون قليلاً فظهر الفرق فتدبر ومن قال بان  
الفرقة الناجية كيف تدخل النار من حيث الاعتقاد فانها على ما عليه النبي وصحابه صلى الله عليه  
 وآله وسلم فقد بعد عن الحق فان الفرقة الناجية لو كان في عقائدهم فتور قليل يصح ان يقال  
 باعتبار الاكثر انها على ما عليه النبي وصحابه صلى الله عليه وسلم وتدخل النار من حيث الفتور ولا ضمير  
 قتال ثم لا يبعد ان يقال ان رواية الحديث مختلفة في بعضها كلهم في النار وفي بعضها كلها  
 في النار فضميرهم راجع الى الفرق وضمير المراجع الى الفرق او الى فرقة فالمضاف اليه  
 للمفرد كل ما يجمع المعروف او المفرد المنكر وكل المضاف الى الجمع المعروف والمفرد المنكر للعموم  
 الا فرادى يعني الحديث ان كل واحد واحد من تلك الفرق في النار الا واحدة فان كل واحد  
 منها ليس في النار وهو راجع للايجاب الكلي فلا يخلو اما ان لا يدخل واحد منها في النار وهو مستبعد

٩  
الفرقة الناجية  
الفرقة الناجية  
الفرقة الناجية







مومنا به سواء كان في حال البلوغ او قبله طال صحبته ام لا وهذه اشارة

قوله مومنا به قيل يخرج منه زيد بن عمرو بن نفيل فانه رأى النبي صلى الله عليه وآله وسلم قبل البعثة  
ثم علم ان التحصيل بالموت على الاسلام اتفقا بالعرف وعلم الموت على الاسلام بان لا يظفر  
الكفر فلا يشكل لمن حصل له البركة بالصحبة مع الايمان ثم ارتدوا لعياد بالسدومات على ارتداد  
فالتبطل بانه صحابي ولا يضرني كونه صحابيا الكفر اللاحق كما لا يضر الكفر السابق خيف جدا فان بالرواية  
تبطل الاعمال وصحبة من فضل الاعمال تبقى الكلام في من لاقى النبي صلى الله عليه وآله وسلم  
مومنا ثم ارتدوا لعياد بامه ثم علم ومات على اسلامه كالاشعث بن قيس سلم وارتد بعد  
وفات النبي صلى الله عليه وآله وسلم فاسرى خلافة سيدنا امير المؤمنين الصديق الاكبر رضي الله  
عنه ثم علم ومات عليه كذا في الاستيعاب فعند جمهور المحدثين على الاصح هو صحابي واليه يرمى  
عبارة اختلفت في وعده البعض من محققى اهل الحديث هو ليس بصحابي وهو الحق فان الرواية  
تبطل الاعمال بالنقل لقاطع وصحبة من افضل الاعمال فتبطل بالرواية فتلك الصحبة  
السابقة لا يعتد اولها كصحبة الكافر حال كفره وانما عدده في سير الصحابة صحابيا لكونه روي  
مقبولة كذا في فوائد الرحمة قوله او قبله الصحبة ايان سيدنا امير المؤمنين علي في حال صباه  
وفتحاره بذلك مشهور حيث قال شعر سبقتكم الى الاسلام طراجه خلا ما بلغت اوان علمي به  
ثم علم ان هذا التعميم يرمى الى ان الملائكة وان صحبا النبي صلى الله عليه وآله وسلم الا انهم ليسوا  
بصحاب والظاهر من كلام البعض انهم صحابة قوله طال صحبته ام لا قال جمهور الاصوليين  
من خفية ان طول الصحبة شرط في كونه صحابيا فانه المتبادر من صحابي ولذا صح التفرغ عن  
الوافد اتفاقا لانه ليس ملازم وصحاب كحديث عرفا ليس الا الملازم لم يتبع لمحب الاصح  
عدم التحديد للطول قيل ستة اشهر او غزوة وقية انه يخرج حسان من ثابت وجبرير بن  
عبد الله فان حسانا لم يغز مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وجبرير سلم قبل موته صلى الله  
عليه وآله وسلم باربعين يوما مع انما صحابيان بالاتفاق وقيل صحابي من اجتمع فيه طول  
الصحبة والرواية وهو بعيد لغة وعرفا قوله اشارة آه علم ان هذا موضوع للاشارة الى الموجود  
في الخارج المحسوس والالفاظ والمعاني والنقوش المطلقة لا وجود لها في الخارج واما النقوش

٢

٣

٤

٥

٦

٧

٨

٩

١٠

١١

١٢



اى مقاصد هذه الرسالة عقائد المراد بالعقائد ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده  
 الخصوصية المكتوبة بيدهم الحاضرة عنده في الخارج فلا يستقيم الحكم بالعقائد عليها فانه  
 يستلزم ان لا يكون النقوش للخصوصية التى كتبها ايديهم غير لهم عقائد على ان العقائد ليست  
 تلك النقوش بل العقائد معاني الالفاظ التى دلت عليها تلك النقوش اللهم الا ان يقام  
 قبيل اطلاق اسم المدلول على الدال فالاشارة ههنا ليست على حقيقتها بل لاشارة عقلية  
 والمعاني حاصلتها في الذهن على وجهها الى بوجوبها واكتناها وهو يكفى للاشارة العقلية  
 وهذا اعم من ان يكون خطبة احادية او ابتدائية وقد اذعن به الشارح في حاشيته على التمهيد  
 فاقال لفاضل اللاهورى من ان خطبة ان كانت احادية فالاشارة الى العقائد المدونة  
 والا قالى الحاضرة في الذهن لكونها نصب العين فكانا محسوسة بعيد عن الصواب فان  
 قلت ان الشارح قد حقق في رسالة الزوراء ان الاعداد اللاحقة الزمانية ليست باعداد  
 حقيقة فالالفاظ وان لم تجتمع في الوجود في الخارج لكنها موجودة في مجموع اذمنة اجزائها  
 فالاشارة الى الوجود والخارج لا الوجود والذهنى قلت لا بد للاشارة بحسية من حضور في  
 الخارج عند المشير حال الاشارة وليس في الالفاظ وجودها في الخارج لا يكفى على ان  
 الكلام ههنا فيما يفهمه العامة واهل اللغة وعندهم الاعداد اللاحقة الزمانية اعداد حقيقة و  
 هذا التحقيق قد غفل عنه بعض الحكماء فضلا عن العامة واهل اللغة قوله الى مقاصد آه تمام لفظ  
 المقاصد لان جميع ما في الرسالة ليست عقائد قوله ما يتعلق آه المراد من كلمة ما القضية  
 احصاء في الذهن ومعنى الكلام قضية يكون الغرض من حصول تلك القضية في النفس وتحصيلها  
 في الذهن نفس اعتقاده فقط لا امر آخر فليس كما يتوهم من ظاهر العبارة ان الغرض شئ آخر  
 سوى الاعتقاد وهذا كما يقال تعلق غرضنا بهذا الشئ مع ان الغرض يكون ذلك الشئ لا امر  
 آخر فاندفع ما اوردته الفاضل اللاهورى من ان الصواب يتعلق بنفس الاعتقاد او يكون  
 الغرض منه نفس الاعتقاد فان كلمة ما عبارة عن الاحكام والاعتقادات منها ما يكون الغرض  
 منها نفس الاعتقاد ولا ان يكون الغرض منها متعلقا بنفس الاعتقاد انتهى ولا يبعد كل بعد  
 ان يقال ان الغرض هو الفلاح والنجاة في الآخرة وهو متعلق في الاعتقادات بنفس اعتقادها

الفاضل  
 اللاهورى  
 عبد الحكيم  
 راجع ١٢  
 زوراء



من غير تعلق بكيفية العمل لكونه تعالى حيا عالما قادرا الى غيره مما هو من مباحث  
الذات والصفات يسمى تلك الاحكام صلية وعقائد واعتقادية ويقابلها الاحكام  
المتعلقة بكيفية العمل كوجوب الصلوة والزكاة والنجس والصوم وتسمى شرائع وفروعا  
واحكاما ظاهرة والفرقة الناجية هم الاشاعة

فقط يستقيم العبارة قوله من غير تعلق آه امي من غير ان يتعلق الغرض بالعمل لمكيف بكيفية  
مخصوصة من الاباحة والوجوب والكرهية والحرمية والندب بخلاف العمليات من ان  
الغرض منها ليس نفس الاعتقاد بها بل لغرض منها بعد اعتقادها بالعمل لمكيف بكيفية ما وانما  
زاو لفظ الكيفية اياما الى ان تلك الاحكام لا تتعلق بالعمل نفسه بل بكيفية العمل المخصوصة  
قوله مباحث الذات آه اراد من مباحث الذات اثبات الصفات لها من الوجود والوحدة  
والصفات السلبية والاثبوتية والفعلية وليس المراد من مباحث الذات البحث عن نفس  
الذات المقدسة فانها لا يمكن ان تدرك كما هو حقها ولذا منع صلى الله عليه وآله وسلم عن  
التفكر في ذاته تعالى والمراد من مباحث الصفات اثبات احوال الصفات لها من كون  
علمه تعالى عاما للكلية والجزئيات وكون قدرته عامة وغيرها قوله صلية فان المذموم  
والاعمال تفرع صحتها على هذه الاحكام الاصلية قوله ويقابلها آه وقولنا الاجماع حجة ولقبائل  
حجة من مسائل الفروع فمعناه انه يجب العمل بمقتضاه فهو متعلق بكيفية العمل فتدبر قوله  
المتعلقة بكيفية آه المراد بتعلق بكيفية العمل ان تلك الاحكام نسب بين الاعمال احوالها  
لهي هي كليات وادوات لها تذكر في اجواب عن السؤال عن العمل بكيف هو قوله وتسمى  
شرائع فان الشريعة هي الطريقة المخصوصة الثابتة بوضع النبي ليسوق ذوى الالباب  
باختيارهم المهود الى الخيرات بالذات ويطلق عليها الشريعة باعتبار ورود طشان الرضا  
والكرامة اياها ودخول الثقلين فيها وتبين الشائع فيها باعتبار ورودها وشهرتها  
كالمنزل الذي على الطريق النافذ فان الشريعة في الاصل مورد الشارحة وقيل في يلة  
من شرعت في هذا المراسى دخلت او من شرعت الطريق اذ بينته او من شرع المنزل  
اذا كان على طريق نافذ كذا افاد البرجندى في قوله هم الاشاعة اعلم اولان المشهور





وعن صحابههم ولا يتجاوزون ظاهر الا بالضرورة

قوله ولا يتجاوزون آه اعلم ان لكل متفقون على ان العقل مقدم على النقل وليس ان العقل  
 حاكمون بدلالة العقل بدون الالتفات الى النقل وما دله وليس ان الاشاعة لا يلتفتون  
 الى دلالة العقل بل يعتمدون ظواهر الحديث وان خالفت العقل فان الاشاعة اولوا اليد  
 والاستواء على العرش ووجه الرب الى غير ذلك بل مشرب لكل ان النقل اذا كان مخالفا للعقل  
 يعمل على حكم العقل لا ان مخالفة النقل للعقل على تخمين الاول ان يقوم دليل قطعي عند العقل  
 على استحالة مضمون النقل والثاني ان العقل لا يتركه ويستبعده وليس عنده دليل ايضا على  
 امتناع مضمون النقل فالاشاعة انما يتجاوزون عن ظواهر النصوص في الصورة الاولى  
 لان الصورة الثانية ولما ثبتت ما جاز في الاخبار من احوال الصراط والقبر وسائر احوال  
 البرزخ ويولون ما جاز في النصوص من اثبات البهية والكهنية والمكان له تعالى لانه موجب  
 للمكان وهو ايضا الوجود لذاتي فهذا التاويل بالضرورة واما المعتزلة فانما يتجاوزون  
 عن الظواهر لمجرد استبعاد العقل من غير ضرورة ولذا انكروا عذاب القبر والصراط وسائر  
 احوال البرزخ فليس انكار الصراط منهم الا لاحتاج عبور الانسان على جرم دقيق من الشعر  
 احد من السيف ولم يدركوا ان قدرة الله تعالى لا تمنع عنه فوضع الفرق وانرفع ما قيل انه  
 لا فرق بين المعتزلة والاشاعة فان العقل مقدم على النقل كما عند المخالفة وباب  
 التاويل مفتوح عند الفريقين قائل والفاضل لقراباغي بين الفرق بين المعتزلة والاشاعة  
 بان حسن الشيء وقبحه شرعي عندهم فكل ما امر به الشارع فهو حسن وكل ما نهى عنه فهو قبيح ولو انعكس  
 الامر لانعكس الامر فليس للعقل نصيب مدخل فيتعين الشارع بدون التفتيش في  
 اوامره ونواهيه بخلاف المعتزلة فانهم قالوا بحسن وبقبح العقليين للاشياء نقد يوافقها  
 ظاهرا النص قد يخالفها والواجب لا يتبع لما في نفس الامر فيتوقفون في الظاهر في اول  
 الامر حتى يحيدوا ما في نفس الامر وهو مخالفة له فلو ان الظاهر اذ يوافق له فيتعينه فالمعتزلة  
 للعقل طوع عن الشرع وقبحه خدشة من وجوه افادها المتولي لمحقق الرئيس المدقق افاضل  
 فيوضه علينا اما اول قبان الاختلاف المتعبر بين الفرق هو الاختلاف حقيقة كما مر والاختلاف

٢

٢

٢

٢

٢

٢

٢

٢

٢

٢

٢

٢

٢

٢

٢

٢

٢



ولا يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة ومن يخذ وعذوهم ولا مع النقل عن غيرهم كالشيعة  
المتبعين لما روى عن المصنف لا اعتقادهم بعصمة فيهم قال ابن المطر الحلي في بعض تصانيفه  
قد باحثنا في هذا الحديث مع الاستاذ نصير الدين محمد بن الطوسي في تعيين المراد من  
الفرقة الناجية فاستقر الراي على انه ينبغي ان تكون تلك الفرقة مخالفة لسائر الفرق  
مخالفة كثيرة وما هي الا الشيعة الائمة فانهم يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة  
بينة بخلاف غيرهم من الفرق فانهم متقاربون في اكثر الاصول

في احسن البقج في كونها عقليين او شرعيين انما هو في العلويات ودون العقائد فلا يكون مسئلة  
احسن والبقج مبني للخلاف واما ثانيا فان الماتريدي من حزب الاشاعرة مع انهم قالوا احسن  
وبقج عقليين واما ثالثا فان الاتباع لما في نفس الامر واجب على كل فرقة والاتباع للشرع  
ليس الا لان الشرح كشف ما في نفس الامر فلا تخصيص في ذلك للمعتزلة قوله ولا يسترسلون  
الا سريال كاستلخ شدن وتعدية بيع وان كان يتقدم بالي تبصين معنى المصاحبة والمعنى  
انهم لا يسترسلون مصاحبين مع عقولهم بحيث يتكون العمل بالنقل بمجرد استبعاد العقل ضمنونه  
قوله كالشيعة آه ههنا احتجج فانه ان اراد ان الشيعة يتبعون الائمة الذين هم عترة الرسول  
صلى الله عليه وآله لكونهم مجردي دين لا لانهم ناقلوه عن ناقل الدين فهو اقرا واثق اراد  
ان الشيعة يتبعون الائمة لانهم نقلوا الدين وهم عدول الائمة حتى ثبتوا العصمة لهم فاطعن  
اما لعدم كون الائمة عدولا فهو تزلزل الالبيان او لعدم صحة الاتباع بالائمة وان كانوا اهل  
فوق ترجيح بلامرجح فان معاشر الاشاعرة انما يتبعون الاشعري والشافعي لانهما ناقلوا الدين  
عادلين فلا فرق فته بر قوله ينبغي ان تكون آه ههنا بحثان الاول انه لم كان ينبغي ان يكون  
الفرقة الناجية مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة اى في اكثر الاصول فان ملا النجاة على  
الحقيقة والصدق فلو كان عشرة عقائد مثلاً حقة فمخالفة واحدة منها لم لا يجوز ان يكون  
موجباً للإهلاك والنازية لهم بحسب كون الفرقة الناجية مخالفة لسائر الفرق فانهم على ما عليه  
الشيعة صلى الله عليه وآله وسلم وسائر الفرق اهل الاوهام والبدع لكن اين هذا من ذلك ان  
ما هو في هذا الفصل القرآني وتخصيص المناط للنجاة توسط المسالك بين الاطراف والتفريط

الفاضل  
القرآني  
يوسف  
الكوي  
١١  
سنة





وغير باحتي وجزورية الاصوات الطعوم والروائح وجزورية أي حصين بقية اندلس استنادا لمكان  
كلها الى الله تعالى ابتداء كون الصفات لها هي عين الذات لا غير بالفرق بين الارادة والرضا والى غير

والاسكان هو عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في كونه متعلق الروية بان  
يكون نفسه اوجزاه فتعين الوجود فهو متعلق الاول للروية وهو مشترك بين الصانع  
وغيره وليس شيء من خواص الممكن شرطا او شيء من خواص الواجب لئلا فيصح ان يكون  
الواجب سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك وعدم روية  
بعضها بناء على ان الله تعالى لم يخلق رويتهما في العبد على طريق جرمي العادة ويجوز عندهم  
ايضا روية كل موجود بكل عضو فاعلموا ان لطيف الغداز في الابدان بالرياضات  
او بعناية الحق تعالى بحيث يكون روح كل عضو من البدن كروح العصبتين المجموعتين  
ويجمع النور فيرى به قوله روية أي حصين أي مع بقا العيني اذ لا يستبعد فيه عند قدرته تعالى  
وأي حصين بالكسر حصين وهي بلاد الترك كذا في الصراح والبقية البعوض في الاندلس بلدة من  
البلاد المغربية قوله الى الله تعالى ابتداء لا كما يقول بعض الفلاسفة من ان الله تعالى  
ابدى العقل الاول وبواسطته يوجد الممكنات ولا كما يقول المعتزلة من ان العبد خالق لانها  
قوله وكون الصفات آه اعلم ان الفلاسفة ذهبوا الى ان الصفات عين ذاته تعالى  
ومرجع كلامهم اذا حقق الى نفى الصفات وترقب ثمرات الصفات على الذات وذهب  
المعتزلة الى انها غير ما ذكره ابن ماجة والمشهور عن المعتزلة انهم موافقون للفلاسفة  
ومذهب بل السنة واجماعة ان الصفات ليست عين الذات ومتممة معها مضمومة  
ومصادق ضرورة بثوت التغاير بين الصفة والموصوف وليست غير الذات المراد  
بالغير الغير الاصطلاحي وهو الذي يمكن انفصاله عن شيء فصفاته تعد لا تنفك عن  
ذاته اذ لا وابدأ بخلاف صفات مخلوقات تعالى ولا يذهب عليك ان الشيعة  
ايضا قالوا بزيادة الصفات على ذاته تعالى وعدم العينية وحملوا الزيادة على ما حمل عليه  
الاشاعة فليس هذه المسألة مما يخالف فيها جميع اغنيار الاشاعة فتدرب قوله والفرق  
بين الارادة والرضا بان الارادة صفة ذاتية تخص صاحبها في الشيء المقدور من الفعل





من الامة في كل عصر على حكم من الاحكام الدينية فان المذكورات ليست كذلك  
نسبة الى طائفة مخصوصة وهم السلف الصالحون من المجتهدين العارفين باحداث  
كل مجتهد كل عقد ولا ان يكون اهل كل عقد مجتهدا فان نسبة بين اهل كل عقد مجتهد لهم وخصوص من  
فكان الاولى للشايع ان يقول اتفاق جميع المجتهدين كذا قال الفاضل اللاهوري  
وارادة المجتهدين من اهل اهل والعقد وان كانت تصح ههنا لكنها لا تنفي الاولوية  
كما فهم بعض اعلام دام ظله وما تروهم من انه يقال هذا مجمع عليه عند كنفية والشافعية واعلم  
الاصول فليس لازما في الاجماع الاصطلاحي ان يكون الاجماع من جميع ففيه ان الاجماع  
في هذا القول بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي قوله من الامة امي من هذه الامة المحمدية  
وهذا يخرج ارباب الشرائع السابقة فانه لا عبرة في الاجماع بالكافة كذا في مسلم قوله في  
كل عصر هذا بظاهره يؤهم انه لا بد في الاجماع من اتفاقهم في كل عصر بعد عصر فكان الاجماع  
لا يتم الا باتفاق مجتهدى جميع الاعصار فيلزم على هذا ان لا يكون تحقق اجماع هؤلاء ولذا  
قال الفاضل اللاهوري ان الصواب ترك لفظ كل كما في عبارات القوم ويمكن ان يوجه  
بان معناه في اى عصر كان من عصر الصحابة او غيرهم فيكون هذا دالا على من خصص الاجماع  
بالصحابه او يوجه بان معناه في اى زمان كان قل او اكثر فيكون احترازا عن قول من قال  
انه يشترط لكون الاجماع همه انقراض العصامي موت جميع من هو من اهل الاجتهاد في وقت  
نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها قوله على حكم من احكام الدين يستفاد منه ان حكم المجمع  
عليه يلزم ان يكون شرعيا واليه ميل صاحب التوضيح فالاجماع على الامر اللغوي كقولنا ثم للشرعي  
وعلى الامر العقلي كحدوث العالم لا يكون اجماعا اصطلاحا والذي عليه لاكثر من كابن حبيب  
وغیره ان الاجماع اتفاق مجتهدى الامة على امر شرعي او عقلي او لغوي ديني او دنيوي  
كما مور سياسة الرعية واكرب قوله فان المذكورات يعنى ان جميع العقائد المذكورة في هذه  
الرسالة ليست مما اجمع عليه بالمعنى الاصطلاحي وان كان بعضها لك قوله ولذلك نسبة آه  
امى لاجل ان الاجماع ههنا بالمعنى اللغوي نسبيلى طائفة مخصوصة فان الاجماع الاصطلاحي  
لا يقتضى الى نسبة وليس مرادهم ان نسبة الاجماع الاصطلاحي الى الطائفة المخصوصة

۱۲۱۱  
 ۱۲۱۲  
 ۱۲۱۳  
 ۱۲۱۴  
 ۱۲۱۵  
 ۱۲۱۶  
 ۱۲۱۷  
 ۱۲۱۸  
 ۱۲۱۹  
 ۱۲۲۰  
 ۱۲۲۱  
 ۱۲۲۲  
 ۱۲۲۳  
 ۱۲۲۴  
 ۱۲۲۵  
 ۱۲۲۶  
 ۱۲۲۷  
 ۱۲۲۸  
 ۱۲۲۹  
 ۱۲۳۰  
 ۱۲۳۱  
 ۱۲۳۲  
 ۱۲۳۳  
 ۱۲۳۴  
 ۱۲۳۵  
 ۱۲۳۶  
 ۱۲۳۷  
 ۱۲۳۸  
 ۱۲۳۹  
 ۱۲۴۰  
 ۱۲۴۱  
 ۱۲۴۲  
 ۱۲۴۳  
 ۱۲۴۴  
 ۱۲۴۵  
 ۱۲۴۶  
 ۱۲۴۷  
 ۱۲۴۸  
 ۱۲۴۹  
 ۱۲۵۰  
 ۱۲۵۱  
 ۱۲۵۲  
 ۱۲۵۳  
 ۱۲۵۴  
 ۱۲۵۵  
 ۱۲۵۶  
 ۱۲۵۷  
 ۱۲۵۸  
 ۱۲۵۹  
 ۱۲۶۰  
 ۱۲۶۱  
 ۱۲۶۲  
 ۱۲۶۳  
 ۱۲۶۴  
 ۱۲۶۵  
 ۱۲۶۶  
 ۱۲۶۷  
 ۱۲۶۸  
 ۱۲۶۹  
 ۱۲۷۰  
 ۱۲۷۱  
 ۱۲۷۲  
 ۱۲۷۳  
 ۱۲۷۴  
 ۱۲۷۵  
 ۱۲۷۶  
 ۱۲۷۷  
 ۱۲۷۸  
 ۱۲۷۹  
 ۱۲۸۰  
 ۱۲۸۱  
 ۱۲۸۲  
 ۱۲۸۳  
 ۱۲۸۴  
 ۱۲۸۵  
 ۱۲۸۶  
 ۱۲۸۷  
 ۱۲۸۸  
 ۱۲۸۹  
 ۱۲۹۰  
 ۱۲۹۱  
 ۱۲۹۲  
 ۱۲۹۳  
 ۱۲۹۴  
 ۱۲۹۵  
 ۱۲۹۶  
 ۱۲۹۷  
 ۱۲۹۸  
 ۱۲۹۹  
 ۱۳۰۰  
 ۱۳۰۱  
 ۱۳۰۲  
 ۱۳۰۳  
 ۱۳۰۴  
 ۱۳۰۵  
 ۱۳۰۶  
 ۱۳۰۷  
 ۱۳۰۸  
 ۱۳۰۹  
 ۱۳۱۰  
 ۱۳۱۱  
 ۱۳۱۲  
 ۱۳۱۳  
 ۱۳۱۴  
 ۱۳۱۵  
 ۱۳۱۶  
 ۱۳۱۷  
 ۱۳۱۸  
 ۱۳۱۹  
 ۱۳۲۰  
 ۱۳۲۱  
 ۱۳۲۲  
 ۱۳۲۳  
 ۱۳۲۴  
 ۱۳۲۵  
 ۱۳۲۶  
 ۱۳۲۷  
 ۱۳۲۸  
 ۱۳۲۹  
 ۱۳۳۰  
 ۱۳۳۱  
 ۱۳۳۲  
 ۱۳۳۳  
 ۱۳۳۴  
 ۱۳۳۵  
 ۱۳۳۶  
 ۱۳۳۷  
 ۱۳۳۸  
 ۱۳۳۹  
 ۱۳۴۰  
 ۱۳۴۱  
 ۱۳۴۲  
 ۱۳۴۳  
 ۱۳۴۴  
 ۱۳۴۵  
 ۱۳۴۶  
 ۱۳۴۷  
 ۱۳۴۸  
 ۱۳۴۹  
 ۱۳۵۰  
 ۱۳۵۱  
 ۱۳۵۲  
 ۱۳۵۳  
 ۱۳۵۴  
 ۱۳۵۵  
 ۱۳۵۶  
 ۱۳۵۷  
 ۱۳۵۸  
 ۱۳۵۹  
 ۱۳۶۰  
 ۱۳۶۱  
 ۱۳۶۲  
 ۱۳۶۳  
 ۱۳۶۴  
 ۱۳۶۵  
 ۱۳۶۶  
 ۱۳۶۷  
 ۱۳۶۸  
 ۱۳۶۹  
 ۱۳۷۰  
 ۱۳۷۱  
 ۱۳۷۲  
 ۱۳۷۳  
 ۱۳۷۴  
 ۱۳۷۵  
 ۱۳۷۶  
 ۱۳۷۷  
 ۱۳۷۸  
 ۱۳۷۹  
 ۱۳۸۰  
 ۱۳۸۱  
 ۱۳۸۲  
 ۱۳۸۳  
 ۱۳۸۴  
 ۱۳۸۵  
 ۱۳۸۶  
 ۱۳۸۷  
 ۱۳۸۸  
 ۱۳۸۹  
 ۱۳۹۰  
 ۱۳۹۱  
 ۱۳۹۲  
 ۱۳۹۳  
 ۱۳۹۴  
 ۱۳۹۵  
 ۱۳۹۶  
 ۱۳۹۷  
 ۱۳۹۸  
 ۱۳۹۹  
 ۱۴۰۰  
 ۱۴۰۱  
 ۱۴۰۲  
 ۱۴۰۳  
 ۱۴۰۴  
 ۱۴۰۵  
 ۱۴۰۶  
 ۱۴۰۷  
 ۱۴۰۸  
 ۱۴۰۹  
 ۱۴۱۰  
 ۱۴۱۱  
 ۱۴۱۲  
 ۱۴۱۳  
 ۱۴۱۴  
 ۱۴۱۵  
 ۱۴۱۶  
 ۱۴۱۷  
 ۱۴۱۸  
 ۱۴۱۹  
 ۱۴۲۰  
 ۱۴۲۱  
 ۱۴۲۲  
 ۱۴۲۳  
 ۱۴۲۴  
 ۱۴۲۵  
 ۱۴۲۶  
 ۱۴۲۷  
 ۱۴۲۸  
 ۱۴۲۹  
 ۱۴۳۰  
 ۱۴۳۱  
 ۱۴۳۲  
 ۱۴۳۳  
 ۱۴۳۴  
 ۱۴۳۵  
 ۱۴۳۶  
 ۱۴۳۷  
 ۱۴۳۸  
 ۱۴۳۹  
 ۱۴۴۰  
 ۱۴۴۱  
 ۱۴۴۲  
 ۱۴۴۳  
 ۱۴۴۴  
 ۱۴۴۵  
 ۱۴۴۶  
 ۱۴۴۷  
 ۱۴۴۸  
 ۱۴۴۹  
 ۱۴۵۰  
 ۱۴۵۱  
 ۱۴۵۲  
 ۱۴۵۳  
 ۱۴۵۴  
 ۱۴۵۵  
 ۱۴۵۶  
 ۱۴۵۷  
 ۱۴۵۸  
 ۱۴۵۹  
 ۱۴۶۰  
 ۱۴۶۱  
 ۱۴۶۲  
 ۱۴۶۳  
 ۱۴۶۴  
 ۱۴۶۵  
 ۱۴۶۶  
 ۱۴۶۷  
 ۱۴۶۸  
 ۱۴۶۹  
 ۱۴۷۰  
 ۱۴۷۱  
 ۱۴۷۲  
 ۱۴۷۳  
 ۱۴۷۴  
 ۱۴۷۵  
 ۱۴۷۶  
 ۱۴۷۷  
 ۱۴۷۸  
 ۱۴۷۹  
 ۱۴۸۰  
 ۱۴۸۱  
 ۱۴۸۲  
 ۱۴۸۳  
 ۱۴۸۴  
 ۱۴۸۵  
 ۱۴۸۶  
 ۱۴۸۷  
 ۱۴۸۸  
 ۱۴۸۹  
 ۱۴۹۰  
 ۱۴۹۱  
 ۱۴۹۲  
 ۱۴۹۳  
 ۱۴۹۴  
 ۱۴۹۵  
 ۱۴۹۶  
 ۱۴۹۷  
 ۱۴۹۸  
 ۱۴۹۹  
 ۱۵۰۰  
 ۱۵۰۱  
 ۱۵۰۲  
 ۱۵۰۳  
 ۱۵۰۴  
 ۱۵۰۵  
 ۱۵۰۶  
 ۱۵۰۷  
 ۱۵۰۸  
 ۱۵۰۹  
 ۱۵۱۰  
 ۱۵۱۱  
 ۱۵۱۲  
 ۱۵۱۳  
 ۱۵۱۴  
 ۱۵۱۵  
 ۱۵۱۶  
 ۱۵۱۷  
 ۱۵۱۸  
 ۱۵۱۹  
 ۱۵۲۰  
 ۱۵۲۱  
 ۱۵۲۲  
 ۱۵۲۳  
 ۱۵۲۴  
 ۱۵۲۵





وهو ما سمي ذاته وصفاته حادث ولما كانت الفلاسفة صطلحوا على إطلاق المحدث  
على المسبوقية بالذات بالعدم ليعتبر ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل سبقا ذاتيا يستلزم  
تقدم عدمه على وجوده بالذات وحاولوا بيان ذلك بمقدمات فصلناها في  
حواشي شرح التجريد وبينا انه لا يتم استدلالهم كيف والتقدم الذاتي تقدم المحتاج  
اليه على المحتلج واذا كان عدم سابقا على وجود لم يكن بالسبق الذاتي كما ن  
جزءا من علته التامة قطعاً

قوله ما سوى ذاته وصفاته المراد بها الجنس الموجود والمراد بالصفات الصفات الثبوتية  
القديمة فانها المتبادرة فهي ليست من العالم واما صفاته الاضافية او السلبية فهي تخرج  
من قيد الموجود فتدبر قوله فصلنا بما آه تلقى عليك ولا انه نقل شئ هناك قول الشيخ  
الرئيس حيث قال في الفصل الثاني من سادسة الهيات الشفا بعد ما ذكر سمية كل معلول  
بعلته ان للمعلول في نفسه ان يكون فيسأوله عن علته ان يكون ايسا والذي يكون  
للشئ في نفسه قدم عند الذهن بالذات لا في الزمان عن الذي يكون له عن غيره فيكون  
كل معلول ايسا بعد ليس بعدي بالذات فان طلق اسم المحدث على كل ماله ليس بعدي  
ان لم يكن بعدي في الزمان كان كل معلول محدثا انتهى فترد عليه ايرادات منها ما اورد  
اش في حواشي شرح التجريد واصله من الامام وهو ان لا نتم ان للمعلول في نفسه ان يكون  
ايسا فان الممكن محتاج في كلا الطرفين الى العلة فكما انه ليس له في نفسه ان يكون ايسا  
كسالم له في نفسه ان يكون ليسا ومنها ما قال الفاضل القزويني من ان العدم لما تنقذ  
على الوجود تقدما بالذات صار جزاء من العلة التامة والعلة التامة واجزاؤها تتجمع مع  
المعلول فيلزم اجتماع العدم والوجود وهو محال فان قيل ان العدم يكون معدا فلا يتجمع مع  
الوجود وقيل فيجوز ان يلزم تقدم العدم على وجود المعلول بالزمان ايضا كما هو بالذات فيلزم حدوث  
العالم باسره بالزمان وهو خلاف ما ذهب اليه الحكماء ويمكن ان يقال ان العدم المتقدم هو اللازم  
من نفسه ليس هو بفيض الوجود ومن العلة فلا يلزم اجتماع النقيضين ومنها ما في القياسات من  
انه لو تقدم العدم على الوجود تقدما ذاتيا لزم كون العدم علة والوجود معلولا والضرورة تشهد

محکمہ  
انجمن  
القرآن  
یوسف  
الکلیج  
۱۶  
سنہ ۱۳۸۸ھ





مع قطع النظر عن العلة بحده مسلوب لوجود سلبا بسيطا لا حدودا لها فانه ايضا من المعقول  
 وهذا السلب هو العدم فالماهية معدومة بحسب افتادها لا تقبل لوجود الابعاد بها معدومة  
 في مرتبة ذاتها وهذا نحو من القبلية وهو حدوث الذاتي وهو المطلوب ولا يلزم من تحقق  
 السلب النظر الى ذاتها امتناعها كما فهم الامام لانه ليس ذلك باقتضار منها بل بنفس  
 ملاحظة العقل ولا يرد الايراد الذي اوردته اقسامه تبعا للامام وقد مر تقريره ايضا لان  
 غرض الشيخ ليس ان معدوم في نفسه بمعنى انه متصف بالعدم على طريق السلب لعدولي  
 بل غرضه انه مسلوب لوجوده وهو غير كونه متصفا فان قلت هذا نحو من التقدم للعدم على  
 الوجود وليس هو التقدم الذاتي بالمعنى المشهور وهو تقدم العلة على المعلول فانه لم يثبت  
 بهذا البيان ملية العدم للوجود فيكون التقدم بمعنى آخر فيبطل حصرا التقدم في اقسام المشهورة  
 فان هذا القسم من التقدم الذاتي سواء اقلت لا مضايقة في بطلان احصر فانه ليس عقليا  
 كما قالوا في تقدم المعروض على العارض ان خارج عن الاقسام المشهورة ولا يبعد ان يقال  
 ان المتكلمين لا ينكرون تحقق هذا السلب بهذا التقدم وانما ينكرون تقدم العدم على الوجود  
 تقدما بالذات وهو لم يثبت فكان النزاع لفظي فامل للتفصيل موضع آخر وثانيا انه  
 وجه احدث الحدوث الذاتي في الحواشي القديمة من قبل الفلاسفة بتوجيه اشار اليه بهنا بقوله  
 بمعنى ان كونه مسبوقا له وتقريره ان الفاعل مقدم على المعلول تقدما ذاتيا ضرورة  
 وجود المعلول في مرتبة الفاعل بل عدمه فيكون عدم المعلول مقدما على وجوده تقدما  
 ذاتيا وتمرر الشارح هناك في بحث الماهية وغيره بان الماهية من حيث هي هي ليست  
 اوليست ليس فاجسم في الخارج ابيض بعد تحقق البياض فيه وهو في مرتبة وجوده السابق  
 على البياض لا ابيض ولا لا ابيض وليس ذلك ارتفاع لتقيضين المستحيل لان المستحيل  
 ارتفاعا بحسب نفس الامر مطلقا لا بحسب مرتبة من المراتب ثم لا يذهب عليك ان تقيض  
 كل مفهوم رفعة على سبيل السلب البسيط لا السلب لعدولي كما في القياسات فلو ارادوا تقيض  
 التقيضين اللذين يكونان في التقيضيتين اي الموجبة والسالبة البسيطة فارتفاعها عن  
 المرتبة ايضا ممتنع الا ترى انه اذا لم يكن اجسم ابيض ولم يكن الماهية تحقق سلبا لا ابيض

لا  
 انما ليس  
 بوجوده  
 سلب  
 بطلان  
 ممتنع  
 بالعدم

## فلا يتحقق العلة التامة البسيطة أصلا

عن كسبهم وسلب آعن الماهية سلبا بسيطا قطعاً وشياً أيضاً لم يرد هذا المعنى من التقيضين  
كما يظهر من مطالعة كلامه هناك حيث قال فالوجبات بأسرها كاذبة والسوال بأسرها  
صادقة وأن ايراد التقيضين لتقيضين اللذين يكونان في المفردات اى على طريق السلب  
العدولي فارتقاها عن المرتبة يتحقق كما قال شهاب الدين واجبتان جميع المحولات الالجابية  
والسلبية مسلوية عن مرتبة الماهية ولكن هذا لا يرتفع لا ينفع شياً ههنا فان الكلام في السلب  
البسيط اذا المقص ان عدم المعلول مداه بسيطاً يكون في مرتبة الفاعل قبل وجود المعلول  
ولا يقدره اعتراض شافى بقوله فلا يتحقق العلة التامة آه اعلم انه لما ورد الاعتراض على  
بساطة العلة التامة بانه لا بد من امكان المعلول فليزيم تركها فقد جيب عنه بوجوه تسهوان  
امكان المعلول معتبر في جانب المعلول فان الشئ ما لم يكن ممكناً لم يطلب له علة فلا يعتبر  
الامكان في جانب لعله فلم يمنع بساطة العلة وتيقنه ان المادية والصورية معتبرتان في جانب  
المعلول وجزآن للعلة التامة فالمانع من ان يكون الامكان مع اعتباره في جانب المعلول  
معتبراً في جانب لعله وتساهل ان الامكان امر سلبى انتزاعى عبارة عن سلب ضرورة التقرر  
واللا تقرر او عن سلب ضرورة الوجود واللا وجود فلا يصلح لان يكون علة للممكن فان الانتزاعى  
لا تحصل اقبل لا انتزاع عن منشأه واما بعد الانتزاع فهو متاخر عن المنشأ فكيف يكون علة  
له وان جعل لا مكان علة باعتبار المنشأ فمتشوه وهو نفس ما بهية الممكن ولا يجوز ان يكون  
نفس ما بهية علة له لان علة الشئ لا تكون متحدة به وان قيل ان نفس الممكن من حيث اتحاد  
مع الامكان علة لنفسه مع قطع النظر عن هذه الحيثية فالمتقدم معلول والمتاخر علة وهو  
افحش ولا يجوز ايضا ان يكون الامكان علة لوجود الممكن فانه على راسى يجعل البسيط لا يتصور  
اعتبار الوجود في المعلول واما على راسى يجعل المولف فالامكان كيفية انسية وهى مراعى اعتبار  
انتزاعى ومنشؤه ومصادقة في الخارج ليس لا نفس لما بهية فهو بحسب مفهومه لا يصلح للعلية و  
اما مصادقة اى نفس الماهية فهو قابل لوجوده والقابل لا يكون فاعلاً له واما اشتراك الشئ  
الممكن فوجد فلا يقتضى عليه الامكان للوجود بل انما يستدعى تقدم الامكان على الوجود وهو تقدم



وهو خلاف مذهبهم وصراخهم اردت ذلك بقوله كان بقدره تعالى اجل من لم يكن اوجده  
 اخر سوي التقدّمات نفس المشهورة كما في تقدم العدم على الوجود على ما مر قال السيد الباقر  
 في القياسات ان من انواع السبق ما هو بحسب اختلاف النسبة الرتبة الى الامر المفروض بهذا المحذور  
 وليس هذا النوع واحد وهو التقدم بالرتبة لا غير ومنها ما سبق فيه بحسب اختلاف السابق والسبق  
 في المعنى الذي فيه التقدم والتاخر بالزيادة والنقصان والراجحية والمرجوحية وهو ايضا ليس  
 الا نوعا واحدا وهو التقدم بالشرف ومنها ما القبلية فيه بحسب الاتفاك والافتراق بين القبل  
 والبعث في ظرف الوجود ووجه الحصول وتختلف البعد عن القبل في ذلك انظر في بحسب متن  
 الواقع لا بحسب خصوص مرتبة العلية وان كانت هي من مراتب نفس الامر وذلك نوعان  
 مختلفان هما التقدم الزماني والتقدم السرمدي وهذه الانواع الاربعة ليست باعتبار العلية  
 الذاتية بين القبل والبعث بالاعتقاد والاستناد صلا ومنها ما بحسب علاقة الذاتية الارتباطية  
 بينهما بالوجهين المذكورين وانما التقدم والتاخر فيه بالانفراد والتخلف في التقرر والوجود  
 ولكن لا في متن الواقع بل في خصوص المرتبة العقلية واعني بها مرتبة ذات المتقدم ومرتبة  
 ذات المتأخر وليس هو الا التقدم الذاتي وذلك نوع ثلثة التقدم بالطبع والتقدم بالمادة  
 والتقدم بالعلية انتهى لمخصا ومنها ما اجاب به الشارح في نحو شي القديمة على شرح تجريد بانهم  
 اسادوا بالعلية ما يحتاج اليه الممكن في وجوده فنفس الاحتياج وما هو سابق عليه كالامكان و  
 الاعتبار اللازمة له خارجة عنها لانها غير منسوبة اليها في هذا النظر بل هي مفروقة عنها عند  
 هذا النظر ولا يذهب عليك ان عدم الممكن لو تقدم على الوجود تقدما ذاتيا فليكن حاله كحال  
 الامكان ونحوه فلما ان الامكان لا يتضح في تحقق العلة التامة البسيطة فكذلك هذا العدم  
 ايضا لا يتضح فعليك الاعتبار قوله وهو خلاف مذهبهم وصراخهم فانهم صرحوا ان الواجب  
 تعالى علة تامة للعقل الاول وهو بسيط ذهنا وخارجا من الامور العينية والامور  
 الذهنية من جميع الوجوه ومن هذا ينفع ان القايلين ببساطة العلة انما يحكون ببساطتها  
 عن الامور الخارجية فقط لا الذهنية ايضا والعدم على تقدير كونه علة انما هو من الامور  
 الذهنية لا العينية فلا يخل اعتباره مع العلة ببساطتها اصل قوله اي جنداه اياها الى ان يكون

س  
 الخ لا فطر  
 والاعتقاد  
 "





مجرد صلاح من الفلاسفة والمخالف في هذا الحكم هم الفلاسفة فان ارسطو يتابعهم  
كما انه البعدية الذاتية ككلمة اعتبار من حدوث حادث الزمان والكل كما اصطلموا على حدوث  
الذاتي ككلمة اصطلموا على البعدية الذاتية فلما نفع بعينه في الارادات بقوله كان بقدرة الله  
بعد ان لم يكن فبصرف قوله مجرد اصطلاح من الفلاسفة اى هو اصطلاح مخصوص بهم فلا يتبادر  
الذهن اليه في عبارة المتكلمين وما قال الفاضل الا هو رعى من ان كلام الشارح اشارة  
الى انه لا يترتب على هذا الاصطلاح كثير فائدة فليس ان هذا الاصطلاح من الفلاسفة كسائر  
الاصطلاحات منهم ولم فوايد كقولهم كما لا يخفى على من زاول كتبهم واسفارهم قوله و  
المخالف في هذا الحكم اى الايجاب الكلى وهو ان كل ما سوى ذات الله وصفاته حادث  
الفلاسفة قائم قالوا يرفع الايجاب الكلى تلقى عليك حال اضطراب العقل بمثل ما قول  
قال الفارابي في رساله الجمع بين الرايين بعبارات طويلة ما حصل ان افلاطون وارسطو  
متفقان في حدوث العالم حدوثا ذاتيا وقدم العالم قدما زمانيا واشتات الصانع القديم  
الواجب تتم والبطال البهت والاتفاق وشيخ الفارابي فيها على من نسب لقدم الله  
وانكاره لو اجبى الى ارسطو تشييعا شديدا قال في الملل والنحل انه حكى عن افلاطون قوم  
ممن شاهده وتمذبه مثل ارسطاطاليس عليه السلام انه قال ان للعالم محدثا ازليا واجبا لذاته  
عالمنا بجميع معلوماته كان في الاول ولم يكن في الوجود ورسم ولا طلل وخالفه تلميذه ارسطاطاليس  
في حدوث العالم فان افلاطون يحيل وجود حوادث الاول لها فانكسرت فقلت كل منها حادث  
فقد اثبت الاولية لكل واحد وان ثبت لكل واحد حيل في ثبت لكل واحد ما فيه في ترجمة  
ابن قلس من ان القول بقديم العالم وازلية الحركات بعد اثبات الصانع والقول بالعلية الام  
انما ظهر بعد ارسطاطاليس لانه خالف القدماء صريحا وابتدع هذه المقالة على قياسات ظهرها جمة  
وبرهانها منسج على منواله من كان من تلامذته وصرحوا القول فيه مثل لاسكندر الافروسي  
وفوروريوس كذا في القياسات وسما لغيره ما فيه في ترجمة ارسطاطاليس من انه سأل بعض اليعاقبة  
ارسطاطاليس ان ذاك الذي تعالى لم يزل ولا شيء غيره ثم احدث العالم فلم احدثه فقال له لم  
عنه غشية انما فعل ما فعل لانه جواد فقال فيجب ان يكون لم يزل لانه جواد لم يزل قال معني لم يزل

سنة  
الفلسفة  
الارسطوية  
محدثا  
لهم

الى قدم العقول والنفوس الفلكية والاجسام الفلكية بموادها وصورها الجسمية و  
النوعية واشكالها واضوائها والعنصریات بموادها ومطلق الصور الجسمية

لا اول له وفعل يقتضيه اول واجتماع مالا اول له وذو اول محال فيقول له فهل يبطل بهما  
العالم قال نعم قيل فاذا البطله بطل مجرد قال يبطله ليصوغ الصيغة التي لا يتحمل الفساد وبطلته  
في ترجمة فرغوريوس من انه يدعى ان حكاية حدوث العالم عن افلاطون حكاية غير صحيحة  
اذ ليس للعالم عنده بدور في صلاب بل بدار ذاتي فحسب فانظر الى اختلاف العقول لا تجزم  
بواحد منها ذو والعقول قوله الى قدم العقول لعقل جوهر مجرد عن المادة في ذاته وفعله  
قال اكمل ان العقول نوع عشرة وكل منحصر في فرد والعقل العاشر هو العقل الفعال  
وهي قديمة بالزمان ازلية ابدية والتفصيل في الاكسيات قوله والنفوس الفلكية هي نفوس  
مجردة عن المادة ذوات ارادة كلية لا يكون تعلقها بجرم الفلك تعلق الانطباع بل تعلق  
التدبير والتصرف كتعلق النفس بالناطقة ببدن الانسان قوله بموادها وصورها آه علم ان  
الجسم عند المشائية مركب من جوهرين احدهما محل هو الميولي الاول وثانيها حال هو الصورة  
الجسمية ونوع الجسم يتركب من ثلاثة اجزاء ثلثها صورة جوهرية بها تميز الانواع وهي مبدأ الثبات  
يقال لها الصورة النوعية والطبيعة وهي حالة في الميولي عند بعضهم وعند الاشراقيين ثلثها  
الميولي فاجسم عندهم هي الصورة الجسمية لكن نوع اجسم عندهم مركب منها ومن عرض قائم بها  
ويجوزون تركيب جوهر من جوهر وعرض وتشكل هو الية احصاة من احاطة حد واحد والحدود  
للمقدار احاطة تامة وهذا القدر يكفي ههنا والمقام ياتي عن تفصيل قوله واضوائها الجسمية  
الحركات الشخصية والاوضاع الشخصية فانها حادثة قطعاً فان كل حركة شخصية مسبوبة باخرى  
لا الى نهاية وكذا الاوضاع لمعية التابعة للحركة واما مطلق الحركة والوضع فتقديم عندهم ايضا  
فان مذهم ان الاغلاك متحركة حركة مستمرة من الاول الى الابد بلا سكون صلا كذا قالوا  
قوله والعنصریات امي العناصر الاربع والانواع التي تتركب عنهما كما هو الظاهر وعلى هذا  
فالمراد بالاجسام الفلكية الاغلاك وما فيها وما يفهم من كلام خطيب من تخصيص العناصر فلا وجه  
له فتح فالمراد بالانواع فيما سياتي الاعم فتذكر قوله بموادها والآولى ان يقول ببادتها فان



لا اشخاصها واما صورها النوعية فثقل بجنسها فان صور خصوصيات انواعها لا يجب  
 ان تكون قديمة والنظاير من كلامهم قد بها بالانواعها وتقل عن افلاطون القول  
 بحدوث العالم فثقل ان مراده احدث الذاتى وقد رأيت كتابا بخط واحد  
 من الفلاسفة الاسلاميين قد نسخ قبل هذا التاريخ بأربع مائة سنة وذكر فيه نقلا  
 عن ارسطاطاليس ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم الارجلا واحدا منهم  
 فقال مصنف ذلك الكتاب ان مراد ارسطو من هذا الرجل هو افلاطون  
 مادة العناصر عندهم واحدة بشخص بخلاف مواد الا فلاك فان مادة كل فلك عندهم  
 مغايرة لمادة فلك آخر قوله لا اشخاصها فان اشخاص الصور ايجابية تنعدم بطريان الانفصال  
 واما الهوى ومطلق الصورة ايجابية فباقية لورود واحدة بعد واحدة قوله فثقل بجنسها  
 يعنى ان جنس الصور النوعية قديم بمعنى ان عنصر من العناصر ومركبا من المركبات موجود  
 فى كل آن اما ان فى كل آن كل عنصر العناصر وكل مركب من المركبات فلا تم يتجلى لفظ الجنس  
 فان الصور النوعية فصول فى مرتبة لا بشرط شئ وللفصول عندهم بساط كما شخوابه كتبهم  
 فلا جنس لها واما قال الفاضل اللاهورى من ان مطلق الصورة النوعية ماهية جنسية تحتها  
 انواع متخالفة للماهية هي صور العناصر والموايد الثلث فلا يساهم مقالا تم فلا بد من  
 التصرف فى لفظ الجنس بان يراد منه الاعم المشترك بين الكثيرين مختلفين فمطل قوله  
 لا يجب ان تكون قديمة الا ترى الى حديث انقلاب العناصر بعضها الى بعض قد قيل ان الناس  
 حادثة عن المواد بشايعه حركة فلكية لقوله والنظاير من كلامهم آه فيلزم ان لا يخلو زمان  
 عن شخص من كل نوع اذ لا رجحان لاحد الانواع على الاخر بان يكون واحد منها قديما والآخر  
 الاخر ويؤيده ما فى الشفا من ان العناية الالهية متوجهة الى حفظ الانواع فيكون كل نوع حى  
 قديما قوله فثقل ان مراده آه وقد مر ما عينه فتذكر قوله قد نسخ آه نسخت الكتاب تسخنة وتسخنة  
 كلمة بمعنى والتاريخ تعريف الوقت وارخت الكتاب بيوم كذا ودرخته بمعنى كذا فى الصحاح  
 قوله فقال مصنف ذلك الكتاب آه آه وغياث الدين المنصور بوجهين الاول انه مخالف لما  
 قال له علم الثانى فى رسالة الجمع بين الرايين من ان افلاطون ايضا قائل باحدث العالم

س  
 الفاضل  
 اللاهورى  
 عبد الحكيم  
 بن  
 منته

فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي كما لا يخفى ثم نقل الحدوث الزماني عنه مخالفا لما اشتهر  
 والثاني انه لم يعلم ان افلاطون بل هو الاله المعروف او القبطي الذي يعرف بفرعون فان  
 كثيرا من الاقدمين كانوا يلقبونه بافلاطون والحكيم ارسطوليس من شأنه ان يذكر بتأوله  
 بهذا الوجه من التحقير وانت لا تذهب عليك ان النقل مضطرب فلا اعتداد جزاء بما قال  
 لمعلم الثاني فلا ضير بمخالفة افلاطون القبط غير معروف امره في الفلسفة والتكارة  
 لا توجب التحقير فانها جازت للتعظيم ايضا كما تقر في غير هذا الفن قوله فلا يمكن آه لانه لو حمل  
 على الحدوث الذاتي فيكون المعنى ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم قدما ذاتيا لا  
 رجلا واحدا فانه قال بالحدوث الذاتي فيلزم ان يكون جميع الحكماء رسوما افلاطونين غير  
 للضائع وهو كما ترى فالمعنى ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم قدما ذاتيا لا رجلا  
 واحدا فانه قائل بالحدوث الزماني وهو المطلوب قوله عنه اي عن افلاطون قوله مخالفا  
 لما اشتهر آه اتم انه قال ثم الجدير للتجريد ذهب ارسطو واتباعه الى ان النفس الناطقة حادثة  
 وهو موافق لما ذهب اليه المليون وذهب افلاطون ومن قبله الى انها قديمة انتهى وقال  
 في موضع آخر ان افلاطون ومن تابعه من الحكماء والاستراقيين ذهبوا الى ان المكان  
 بعد مجرد عن المادة وحيث ان يكون جوهر لقيامه بذاته وتوارد الممكنات عليه مع بقائه بغير  
 مكانه جوهر متوسط بين العالمين اعني اجواهر المجردة التي لا قبل لاشارة الحسية والاجسام  
 التي هي جواهر كشيئة وهكذا في كثير من الكتب الكلامية والكتب الحكيمة للتأخرين واما شيخ  
 الرئيس فقد يعلم من تحريره ان افلاطون ما كان قائل بالبعد الجرد بل كان ينفيه وهو على  
 وارفع فلقوله الا اعتبار مع فان القول ما قالت حزام قال المحقق الطوسي في شرح  
 الاشارات على شيخ عن افلاطون في الفصل الثاني من سابعة الهيات الشفارة انه ليس بجوهر  
 ان يكون بعد قائم لاني مادة لانه اما ان يكون متناهيا وغير متناه والثنائي باطل لان  
 وجود بعد غير متناه محال واذا كان متناهيا فانه محصور في حد محدود وشكل مقدر ليس لا انفعالا  
 عرض له من الخارج لا النفس طبيعة ولن يفعل الصورة الا لما وتهيأ فتكون مفارقة وغير مفارقة  
 وهذا محال انتهى وقال السيد الباقر في القبسات البعد المقطور المكان في الجرد قد بطل افلاطون





من أصول حكمه عندهم استدلال الفلاسفة على مذاهبهم بأنه لا يخلو ما ان يكون جميع الالهي  
والبعد منقول عنه واما نقل حدوث عنه فيجمل التوفيق بحمله على الحدوث الذاتي فان  
نسبة قدم النفوس من البعد الى افلاطون ماروا بالمحققون كما مر من شرح الاشارات  
والقبسات فتذكره وان خلع في صدر كل من الفلاسفة كثيرا ما يتوقفون في مسائل كحل  
لهم اجزم كما قالوا في كائنات اجوف في بيان اسبابها انها بيانات ظنا ونجينا وكما توقفوا  
في عدد العقول فان المحقق الطوسي قال في شرح الاشارات ان الشيخ غير جازم بهذا العدد  
فعلم ان التوقف ليس موجبا لعدم العدد من الفلاسفة فيخرج بان كلامنا في التوقف  
فيما هو من الاصول هذه الامور ليست من المهمات المستندة بها كما نص عليه المحققون على  
ان معرفة اسباب كائنات اجوف ما ليس في الطاقة البشرية فانه كيف يحكم قطعا ان سبب  
المطر مثلا ليس الا ما ذكر في الحكمة ولا يمكن ان يكون شيئا آخر فتفكر قوله استدلال الفلاسفة  
على مذاهبهم وهو رفع الایجاب لكل ثم تلقى عليك اول ما ان هذا الدليل من الفلاسفة ينبغي  
ان يحل على اثبات قدم ممكن ما اعم من ان يكون قدما نوعيا او شخصيا فحسب من بعض  
القدوح الواردة التي تجي من شمسها عن القدرج بالحدوث اليومي الظاهر الورد والما  
الدلائل مثبتة للقدم لشخص فذكرت في مواضعها وسذكر بعضها منها وقد حل الفلاسفة  
قول الشارح على مذاهبهم على قدم بعض جزاء العالم بالشخص فلعلم زعم ان هذا الدليل من  
الفلاسفة الزامي على المتكلمين فان تسلسل عندهم محال مطلقا فحسب ايضا يحفظ عن اكثر  
الايرادات لكنه ياباه ما قال في البواقف ان هذه الحقبة هي العمدة عند الحكماء في اثبات  
مدعاهم فانه يدل على ان هذا الدليل صحيح لا الزامي وثانيا ان تقرير الدليل على وجه  
البسط ان ممكنا ما موجودا كالفلك فلا بد له من مرجع وعلته لتساوي الوجود والعدم بالنظر  
الى ذات الممكن فجميع ما لا بد منه في وجوده اي ما لا يتوقف وجود ذلك الممكن على امر خارج  
عنه ويكون كافيا في وجوده لا يخلو ما ان يكون حاصل في الازل او لا فعلى الاول يلزم  
وجود ذلك الممكن في الازل لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة فيثبت قدم ممكن  
وهو المطلوب على الثاني فحدث ذلك الممكن اما من غير حدوث امر اخر بسبب حدوث



امر آخر علی الاول لا یخلو من ثلث احتمالات الاول ان لا یوجب شیء ما من اجزاء العلة اصل  
 فی الازل و هذا مع انه غیر واقع لان الواجب جل مجده موجود قبل کل ممکن و هو دخیل  
 فی وجود کل ممکن یوجب حدوث ممکن بلا علة و هو محال و الثاني ان یوجب بعض اجزاء  
 العلة التامة فی الازل مع عدم کفایتها فی وجود ذلک الممكن فیلزم وجود الممكن و حدوثه  
 بدون تمام العلة التامة و هو محال و الثالث ان یوجب بعض اجزاء العلة التامة فی الازل  
 و یكون کافیه فی وجود ذلک الممكن فیلزم خلاف المفروض فانه اذا کان بعض اجزاء العلة  
 التامة کافیه فی وجود ذلک الممكن تكون علة تامة لا بعض اجزائها و ایضا یلزم تخلف المیعول  
 عن العلة التامة فان بعض اجزاء الکافیه فی الازل و الممكن لیس فی الازل بل هو محال  
 و لم یعرض للاحتمال الاول لصراحة بطلانه و لا لاحتمال الثالث لظهور وجوده الی  
 الشق الاول من التردید الاول و ما توهم من ان حدوث الممكن لو کان من غیر حدوث  
 امر آخر فیلزم تخلف فترک بعض الاحتمالات الاول و الثاني فتدبر و علی الثاني فی نقل الکلام  
 الی ذلک لا مرأه لا بد فی وجوده من علة کافیه اما ازلیة او لاحقة الاول یلزم قدم هذا الامر  
 و علی الثاني فحدث ذلک الامر اما من غیر حدوث امر آخر و یسبب حدوث امر آخر علی  
 قیاس ما رأفنا و یلزم التسلسل و هو محال و ثالثا انه یرد علی هذا الدلیل یراد ان الاول  
 انما اختار الشق الاول من التردید الاول لا یلزم وجود ذلک الممكن فی الازل ان تحقق  
 جمیع ما لا بد منه لا تنفاد لازم ذلک الممكن و قیسان هذا من قبیل القول بان جمیع المنقضین  
 فلا یسمع و الثاني ما اورده الفاضل اللاهوری من انه ان اراد بالحدث الوجود بعد  
 عدم فاختار انه حدث الممكن من غیر حدوث امر آخر و لا یلزم وجود الممكن بدون تمام علة  
 بخلاف ان یكون من تمام علة امر اعتباری متجدد و ان اراد به معنی التجدد فاختار انه حدث  
 الممكن بسبب حدوث امر آخر و لا یلزم التسلسل المحال لکونه فی الامور الاعتباریه بل نقول  
 التسلسل غیر لازم بخلاف ان یكون ذلک الامر الاعتباری متجدد مقتضی ذاته فلا یحتاج الی  
 حدوث امر آخر و العقل لا ینقبض عن ذلک فیهما و اورده الفاضل اللاه آبادی من ان  
 الامر الاعتباری لا یكون اخر اعیا مضابلا لتزاعیا و اقیا فلا بد له من منشأ لا تنزع

الفاضل  
 اللاهوری  
 عبد الحکیم  
 فی ۱۲  
 من ۱۲  
 الفاضل  
 اللاه آبادی  
 المولود  
 فی ۱۲  
 من ۱۲

في وجود ممكن ما حصل في الازل ولا فان كان الاول لازم وجود ذلك الممكن في الازل  
لاقتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وان كان الثاني فاذا حدث ممكن ما  
فاما ان يكون حدوثه بدون حدوث امر آخر فليزوم وجود الممكن بدون تمام علة  
التامة واما ان يكون بسبب حدوث امر آخر فينقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل  
وانت خبير بان لا جعل الامر الحادث الذي هو علة لحدثه معد الوجود اللاحق لم يلزم  
لتسلسل المستحيل عندهم لان من شرط استحالة عندهم الاجتماع في الوجود

فيجوز الكلام فيه فاعتبرتم نقص عليك ان الحكماء استدلوا على القدم لشخصه بوجه منها  
ان الواجب تعالى اما علة كاقلة لشي من الممكنات او لا على الثاني يلزم ان لا يوجد ممكن  
صلا فان لم يكن تساوي النسبة لا يوجد ما لم يجب وجوده ولا يجب وجوده ما لم يكن الواجب  
مفيد الوجوب واحد من الممكنات فان شيء ما لم يجب لم يوجد شيئا وان قيل ان الموجب لكل  
ممكن ممكن قبله وهكذا فليس ح دخل للواجب قلت ح لا وجوب فان الوجوب عبارة عن متناع  
جميع انحاء العدم وليس جميع انحاء العدم ح متمنة فانه يجوز ان يرتفع جميع سلسلة بخلاف  
ما اذا دخل الواجب يوجب شيئا فان ح تمنع جميع انحاء العدم وتعالى لا دل فذلك الشيء اما كلي  
او جزئي على الاول فاما ان يوجد في جميع الافراد فيلزم وجود الامور الغير المتناهية او في  
بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح وعلى الثاني فيلزم القدم لشخصه ويبقى ههنا خبايا فان هذا  
الدليل ليس برأيا قاطعيا فليكن بطالعة الكبار قوله في وجود ممكن ما آه اما ان يكون  
المراد بالوجود الوجود اللائزالي فلا يلزم الشق الاول اما ان يراد به الوجود اللائزالي او الوجود  
الاعم الشامل اللائزالي واللائزالي من حيث العموم والشمول فلا يلزم الشق الثاني فالمراد  
بالوجود مطلق الوجود من حيث هو هو مع عزل للخط عن اللائزالي واللائزالي فبصرف قوله  
وانت خبير آه هذا محتمل وجهين الاول انه منع من المتكلمين وتوضيحه ان العلة التامة  
لو لم تكن في الازل ويكون حدوث الممكن بسبب حدوث امر آخر فقلتم انه يلزم التسلسل وهو مح  
فان اردتم به انه يلزم التسلسل في الامور المحتملة في الوجود فلا نم الملازمة بحوزان يكون  
لحلل احادته التي هي وسائط في حدوث الممكن كلها متعاقبة بان يكون السابق علة لاحد الوجوه



## فح لا يلزم الازلية جنس هذا المعدد ونحوه

اللاحق فليس اجتماع تلك العلل في الوجود وان اردتم به انه يلزم التسلسل مطلقا اعم من ان يكون تلك الامور محتملة في الوجود ام لا فاللزامة مسلمة لكن بطلان هذا التسلسل اللازم في حيز المنع فان التسلسل في الامور المتعاقبة جائز عندكم فان من شرائط احتمالة التسلسل عند الحكماء والاجتماع في الوجود وآت خبير بان هذا المنع انما يرد لو كان ذلك الدليل تحقيقيا واما اذا كان الزاميا فلا يمكن للمتكلمين التفوه بهذا المنع فان المتكلمين يميلون لتسلسل مطلقا فتدبروا لثاني ان هذا منع لتام التقريب وتقديره انا اخترنا ان العلة التامة ليست في الازل وحدوثها ليس بسبب حدوث الامر الاخر وتلك الحوادث يجوز ان تكون متعاقبة كل منها علة للاحقة فلا يلزم التسلسل لا في المتعاقبات وهو ليس مستحيل عند الحكماء فلا ثبت من هذا الدليل ما هو المدعى على راي الشافعي وهو انما هو المقدم الشخصي وآت خبير بان هذا المنع انما يرد لو حمل الاستدلال على القدم الشخصية واما اذا حمل على مطلق القدم كما مر فالقريب تام فاما احتمال ان يكون هذا الكلام تصويرا وبيان للواقع لا دخلا على الدليل فيا بانه قوله فيما بعد واما دعوى ان آه وقوله وكذا دعوى آه ففحوى الكلام ينادي باعلى نداء على بان يكون هذا الكلام دخلا على الدليل وآت خبير في صدر كل من هذا الدخل صحيح عند الشافعي لم يجعل هذا من وجوه الاجابة الآتية فيزاح بان هذا الدخل والوجه الثالث الآتي من اجواب مقتضيه بان فان الوجه الثالث الآتي يؤل بالآخرة الى هذا الدخل على وجه يظهر فذلك لم يعده من وجوه الاجابة ولما كان هذا الدخل مغايرا للوجه الثالث من وجه فانه نقض وهذا الدخل منعه فادريه على حدة ولا ضير فيه وما قال لفاحش للابوري في هذا القول من شدة العبارة مختلفة فلا يعلم وجه ففكر قوله فح لا يلزم آه امي فحين كون لعل الحادثة متعاقبات بان يكون السابق منها معدا لوجود اللاحق لا يلزم الازلية جنس هذا المعدد ونحوه بمعنى انه يكون في كل وقت من الاوقات جزء من اجزاء العالم وهو معدا من المعدات موجودة او لا يلزم من هذا المعدد الشخصي كما هو المطلوب على من عولم شرح قوله ونحوه بجر الواو واما معطوف على قوله هذا المعدد فالعائد في هذا القول راجع الى هذا المعدد ورجع فالحمد لله على ما بيننا من المشركين وادكا

الفاضل  
الفاضل  
عبد العزيز  
١٩٩٠  
١٩٩٠





صدر كل ما سلمنا ان معروض التقديم والتاخر بالذات غير تلك كحوادث المعدات لكنه لا يلزم  
منه وجود حقيقة الزمان في الخارج كما هو مرسوم احكاما وواليه اشار الفاضل لقرا باغى  
حيث قال ان قول الشارح من غير برهان عليه شارة الى ما في انية الزمان قلت ليس  
المقصود هنا اثبات وجوده في الخارج بل اثبات انه امر واقعي ليس كانيات لا نحو الالف  
لو كان اخترا عيا محضا كيف يصير واسطة الاتصال بالاشياء بالتقدم والتاخر في نفس الامر  
وباجمله ثبت في نفس الامر معروض للتقدم والتاخر بالنظر الى ذوات اجزائه فنقول هو كم متصل بالكمية  
فلقبوله الانقسام الى الاجزاء بالذات ولولم يقبل الانقسام الى الاجزاء بالذات بل الغير بسيط في ذاته فله  
له التقدم والتاخر نظر الى ذوات الاجزاء بل بواسطة ذلك لغير ذلك لغيره هو معروض  
للتقدم والتاخر بالذات ههنا ومن ههنا يرفع منع كية ذلك الامر بالذات واما الاتصال  
فلا نه من اجابته ان يفرض معه حركة وهي مقسمة لا الى نهاية لبطلان اجزاء الذي لا يتجزى  
فتكون متصلة فان الاتصال يساوق لبطلان اجزاء الذي لا يتجزى على ما تقره في الحكمة  
وبعض اجزائها يتقدم على بعض وتنطبق هي على المسافة المتصلة لوقوعها عليها وعلى ذلك  
الامر ايضا لانه ان انقسامها بحسب انقسامه فيكون ذلك الامر متصلا ايضا اذ لا ينطبق  
بين متصل منفصل واذا ثبت انه كم متصل فنقول هو امر غير قار بجوهره لكونه معروضا للقبليته  
والبعديته بالذات ولانه لو كان قارا فلما يحكم بتقدم طوفان نوح على بعثته نبينا محمد صلى الله  
عليه وآله وسلم فان الطوفان ما كان مقدما على بعثته النبي صلى الله عليه وآله وسلم الا لان  
الطوفان مقارن بحزم مقدم من الزمان وتلك البعثة مقارنة بحزم موخر منه ههنا اجزاء  
لما نفتد التقدم والتاخر على تقدير القرار فمن اين يحكم بتقدم الطوفان على البعثة وباجمله  
لما ثبت ان ذلك الامر كم متصل غير قار فيكون مقدار لشيء ولا يجوز ان يكون هذا الشيء  
قارا ولا لزم تحقق شيء بدون مقداره ههنا فيكون هذا الشيء غير قار وهو الحركة فيكون ذلك  
الامر مقدار للحركة فان ختلج في صدر كل ن شيء الغير القار الذي يكون محلا لذلك الامر ليس  
بمحصر في الحركة فان مقولة الفعل والانفعال ايضا غير قارة ولذا يعبر عنها بان يفعل وان  
يفعل فكيف يحكم بانه مقدار للحركة كما في نحو شيء القرا باغية فيزج بان ليس الغرض ههنا

الفان  
القرا باغى  
بوسطة الحجج  
والمنه  
على  
المكان  
بوسطة  
الحجج  
المنه

فهو دعوى من غير برهان عليه

من خصوص الحركة وانحصار الغير لقار في الحركة بل لغرض ان ذلك الامر لا بد له من شئ  
غير قاريكون ذلك الامر مقدار الله ويكون ذلك الشئ محلا لذلك الامر سواء كان حركة او غير  
فذكر الحركة انما هو تشييل وباجملة لما كان هذا الشئ غير قار فلا يكون جوهر قان انما هو لا تدرج  
فيه بل فيلا انتقال دفعة كما يشهد به بحث الحركة والكون والفساد فيكون هذا الشئ عرضا فلا بد  
من محل قار والا لزم التسلسل فهذا المحل لقار هو المتعين لمحيته الحركة مثلا بالذات ومحيته الزمان  
بالعرض بوسطها ولما كان الكلام على تقدير تحقق المعدات في جانب لا زال في غير النهاية  
فالزمان ح يكون ازليا ومخله الذي هو الحركة مثلا ايضا انلى ومحلها الذي هو المتحرك ايضا  
ازلى فيلزم قدم المتحرك الشخص هو المطلوب في هذا الباب ما قاله الحكماء في بحث الزمان فثبت  
قد وقعوا في تقرير هذا المقال في الضلال فاضلوا واضلوا كثيرا قوله فهو دعوى من غير برهان  
عليه لا يعلم ما اراده شرح من النوع الواردة على بيان تلك الدعوى فان اراد النوع السابقة  
كما ذكر بعضها في رسالة النموذج العلوم فقد عرفت حالها من اندفاعها وان اراد ما وراها فالا  
من بيانه حتى يتكلم فيه وما قال لفاضل اللاهورى في توجيهه من ان تلك الدعوى انما تتم  
لو ثبت انحصار المعدات في الاوضاع الفلكية وذلك مما لم يقيم عليه برهان ففيه ان توقف  
تلك الدعوى على انحصار المعدات في الاوضاع الفلكية ثم نعم لا بد من حركة سرمدية ولا يمكن  
تحققها الا بالحل فمحلها الذي هو المتحرك يكون ازليا سواء كان فلكا او غيره وآليه اشار  
الشراح بقوله وباجملة قدم المتحرك بتلك الحركة اه ولما لاج لهم بالبراهين ان تلك الحركة  
السرمدية ليس محلها واحد من العناصر وما يتركب منها حكموا بان محلها هو الفلك فهذا دعوى  
اخر لا تعلق له ههنا باصل المقصود كما زعم الفاضل اللاهورى فانه سواء ثبت هذا او لم ثبت  
يتم المقصود ههنا وقد افاد الكولى المحقق الرئيس المدقق الفاضل سعد فيوضه علينا في توجيه عدم  
البرهانية بمنع لزوم قدم المتحرك الشخصى بانه يجوز ان يكون الزمان غير قار ومركبا من اجزاء  
بفعل هي اية ازمنة فليفرض من آالى ب جزا ومن ب الى ج آخر وهكذا الى الا بدت  
الازل وآب قائم بحركة جسم وهي من آالى ب وبج قائم بحركة جسم اخروهي من ب الى ج

القول في جواب ما ذكره من ان تلك الدعوى انما تتم لو ثبت انحصار المعدات في الاوضاع الفلكية وذلك مما لم يقيم عليه برهان ففيه ان توقف تلك الدعوى على انحصار المعدات في الاوضاع الفلكية ثم نعم لا بد من حركة سرمدية ولا يمكن تحققها الا بالحل فمحلها الذي هو المتحرك يكون ازليا سواء كان فلكا او غيره وآليه اشار الشراح بقوله وباجملة قدم المتحرك بتلك الحركة اه ولما لاج لهم بالبراهين ان تلك الحركة السرمدية ليس محلها واحد من العناصر وما يتركب منها حكموا بان محلها هو الفلك فهذا دعوى اخر لا تعلق له ههنا باصل المقصود كما زعم الفاضل اللاهورى فانه سواء ثبت هذا او لم ثبت يتم المقصود ههنا وقد افاد الكولى المحقق الرئيس المدقق الفاضل سعد فيوضه علينا في توجيه عدم البرهانية بمنع لزوم قدم المتحرك الشخصى بانه يجوز ان يكون الزمان غير قار ومركبا من اجزاء بفعل هي اية ازمنة فليفرض من آالى ب جزا ومن ب الى ج آخر وهكذا الى الا بدت الازل وآب قائم بحركة جسم وهي من آالى ب وبج قائم بحركة جسم اخروهي من ب الى ج



وكذا دعوى كون المعدات لا بد ان تنتهي الى مادة قديمة قابلة للصورة المتعاقبة الواردة  
عليها واجيب عن هذا الدليل بوجه

ونتفق بحسبان قال اول حدث في آن اولي الى ب ثم انتهى والثاني حدث في آن ب وبقى  
الى ب ثم انتهى وهكذا فاجزاء الزمان بعضها معد لبعض وكذا الاحداث الاخر فلا يلزم وجود  
جسم واحد لشخص وفيه ان تركيب الزمان من اجزاء لا يفعل باطل على صورة التعاقب فاذ اوجد  
واحد وعدم الآخر فلم يوجد لكل معا وتعلم الى هذا اشارة لك الاولى بعد بيان هذا التوجيه  
بقوله ولهذا النظر جواب حكمي واسد اعلم بمراد عباده ويمكن ان يقال ان التقدم ان  
يوجد المتقدم في حاق الواقع ولا يوجد المتأخر فيه ثم يوجد المتأخر فيه فتختار ان معروض  
القبليات والبعديات نفس ذات الاشياء التي فيها قبليات وبعديات ومنها المعدات  
فالمعد يوجد في حاق الواقع ثم يعدم فبين ابتداء وجوده وهذا العدم يتوهم مستد في احد  
طريقيه ابتداء وجوده وفي الطرف الآخر عدمه لكن ليس هذا المتوهم معروضا للقبلية بل هو  
بالذات بل المعروف لهما هو المعد بالذات بحسب الواقع وكذا الامور الاخرى المتصلات  
بمنفصلات وليست هذه الامور هي الزمان والالزم اجتماع الازمنة وهو خلف على راس  
الفلاسفة فانهم اساس بيان الدعوى المذكورة فتدبر قوله وكذا دعوى انج اى هي  
ايضا دعوى من غير برهان عليه كما كانت الدعوى الاولى وهذا ايضا اشارة الى جواب  
لقوله وانت خير آه بثل ما مر وبيانه اننا سلمنا ان العللة الساتمة ليست في الازل وحدثا  
لمكن بسبب حدوث امر آخر وتعلق احداث معدات ولا يلزم لتسلسل المستحيل لكنه لا يضر تسلسل  
او ثبت على هذا ايضا التقدم لشخصه بان يقرر على ما قال الشيخ في الهيات الشفاهان تلك  
المعدات حوادث وكل حادث فهو قبل حدوثه اما ممكن او ممتنع لا سبيل الى الثاني والا يلزم  
الا انقلاب من الاقتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وعلى الاول لا بد له من اسكان  
قالا اسكان امر وجودي وليس هو اذ فانه نسبة بين الوجود وذات الممكن فهو عرض فلا بد له  
من محل موجود يقوم به فذلك المحل ليس هو هذا الحادث لانعدامه ولا امرامباينا لهذا  
الحادث اذ لا معنى لتقدير مكان شئ بالامر المبين له فلا بد ان يكون محله امر متعلقا بهذا

الاحداث مرتبطة بذلك لاما حال من احوال هذا الحادث وهو ايضا باطل فانه اذا عدم  
 هذا الحادث عدم احواله واما محل متعلق بهذا الحادث يقوم مكانه وهو المادة وليس فيه  
 المادة حادثه والالكان لها مادة اخرى وكذا في تسلسل المواد بل هي قديمة حاله للصورة  
 والاعراض الحادثه المتواردة المتعاقبة على تلك المادة فثبت القدم لشخصه وتيرد على  
 هذا البيان امور الاول ان احصر في كون الاحداث قبل حدوثه مكننا او ممتنا ممنوع  
 لم لا يجوز ان يكون واجبا وفيه ان الوجوب عبارة عن ضرورة الوجود فلا احتمال لان  
 يكون الاحداث قبل حدوثه اي حال لعدم واجبا فتعوض احتمال الوجوب ههنا كما وقع  
 في الاحاشية الكمالية ليس بسديد والثاني انه ما فارقا اردتم بالامكان ان اردتم به الامكان  
 الاستعدادي فلا نسلم ان كل حادث قبل حدوثه مكن بهذا الامكان يجوز ان يوجد  
 الاحداث من غير ان يسبقه استعداد لتفحص له المادة ولا ريب في انه لا يلزم الانقلا ب  
 ايضا فان المقابل للاقتناع انما هو الامكان الذاتي لا الاستعداد او ان اردتم به الامكان  
 الذاتي فلا نسلم وجودية بمعنى الوجود في الخارج حتى يستدعي محلا موجودا في الخارج نعم انه  
 امر واقعي اعتباري انما يثبت في نفس الامر لشيء ولا يلزم منه ان يكون ذلك الشيء  
 من الامور الخارجية وقد يجاب عنه بان المراد بالامكان الاستعدادي وهو لكل حادث  
 قبل حدوثه ثابت فان العلة التامة للحادث لا يجوز ان تكون ذات القديم وحدها المع  
 شرط قديم والا لزم قديم الحادث او تخلف المعلول عن العلة التامة وكلاهما محال لان بل  
 لا بد من شرط حادث وحدوثه ايضا موقوف على شرط حادث وكذا لم يستتلك كحادث  
 مجتمعة موجودة والا لزم لتسلسل المحال بل هي متعاقبة فالسابق منها علة معدة لللاحق  
 كالحركات والاضلاع الفلكية ويحصل بحسبها للحادث الاصل حالات مفرقة الى الفيضان عن  
 العلة وهي الاستعدادات المتفاوتة بالقرب والبعد المنفردة الى محل وهو المادة كذا في  
 شرح المقاصد وفيه ان هذا لا يدل على حصول حالة تكون موجودة في الخارج يكون انما  
 بها في الخارج حتى تنفخص لها المادة الخارجية فتا مل وبان المراد بالامكان الذاتي هو  
 من كون الامكان وجوديا ليس لا كونه ثابتا بل كونه محسوبا بخارج وان كان كشيء



للشيء في القضية الخارجية الموجبة السالبة المحمول لان هذا القدر من التحقق يكفي في بيان ما نحن بصدد من وجود المادة في الخارج لان ثبوت الشيء اتي شيء كان لاخر يستدعي وجوده ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا وامكان الحوادث لما كان صفة ثابتة له في الخارج حتى تكون القضية التي يقع الامكان في محمولها قضية خارجية وان كانت سالبة المحمول فيستدعي نحو من الثبوت الموجب لتحقيق الموضوع في الخارج والالم يكن الموضوع متصفا به كذا قال الصدر الشيلزي ولا تلزمك مراتبا في ان الانسان الذي في الخارج كما ينزع منه سلب ضرورة التقرر واللا تقرر كذلك الانسان الذي في الذهن ينزع منه ذلك بلافق فالقضية المنعقدة منه لا يجب ان تكون خارجية بل حقيقية ذهنية قديمة وآثارت ان امكان الحوادث يجوز ان يكون قائما بالفاعل فانه عبارة عن اقتدار الفاعل عليه فلا حاجة الى المادة وقيمة انه يعزل بالامكان على الاقتدار وجوده اعدا فيقال هذا مقدور لانه ممكن وهذا ليس بمقدور لانه ليس بممكن فالامكان ليس هو الاقتدار والاربع ان محال لا مكان يجوز ان يكون جوهر مضافا غير جسماني فلا تثبت المادة وقيمة ان اجوهر المفارق لشرف وجوده فعلية جوهره لا يكون محلا لصورة حادثة او عرض حادث فاعل وآخماس هو ما قال الشارح في بعض رسائله من ان دلائل اثبات اليبولي مقدوحة بوجوه مفصلة في كتب لقوم فكيف يتم ان كل حادث مسبوق بالمادة وقيمة ان الاشرافية ايضا قالون بان كل حادث مسبوق بالمادة مع انهم ينكرون اليبولي فالمادة في هذه المسئلة اعم من اليبولي فالمراد بالمادة ههنا ما يكون حائلا لامكان الحوادث سواء كان موضوعا للحوادث ان كان عرضا او جسمانا كان نفسا او يبولي كان صورة وقد عرج به الشيخ في الآيات الشفاء والامام في المباحث المشرقية وغيرهما وما قال السيد ابراهيم من ان اطلاق المادة على المعنى الاعم غير متعارف فمال يصنع اليه والتساوي انما يمنع كون تلك المادة واحدة بشخص قديمة واثباته من انها لو كانت حادثة فلا بد لها من وجود فيسلسل المواد ففيه ان اردتم لزوم تسلسل في المواد والغير المتناهية المجمعة في الوجود فهو ممنوع وان اردتم لزوم في المواد اعم من ان تكون مجمعة او متعاقبة فاللزوم مسلم ولا يحتاج

لا  
العلم  
العلم  
العلم  
العلم  
العلم

الاول باختيار الشق الاول من الترديد وهو ان جميع مالا يد منه في وجود ممكن ما  
حاصل في الازل ومنع لزوم كون ممكن ما ازليا بجواز ان يكون وجود الممكن  
في الازل محالاً وانما الممكن هو وجوده فيما لا يزال

فانه يجوز ان يكون لكل مادة مادة تعاقبا كما هو شان الحوادث المتعاقبة فلا مكان  
حادث حامل مادة له وهذا محال ايضا حادث فلا مكانه حامل ومادة له قبله وهكذا ظهلت  
لكل محال مجتمعة في الوجود بل كل لاحق منها يوجد بعد انعدام سابقة فلا تغفل تسابع  
ان البيان منقوض بالممكن القديم كالجودات فانها ممكنة ولا مادة لها وفيه ان امكاناتها  
قائمة بها وليس لها حالة في نفس الامر قبل الوجود حتى يكون هناك مكاناتها تستدعي  
محلا غير ما ذكرنا من ما قاله في الفصل السابع من ان القول بتوارد الصور على المادة  
غير ظاهر اذا حركت الفلكية وكذا مقدارها معدات مع عدم استلزامها تواردا للصور على  
المادة الفلكية اذا لا فلاك عندهم قديمة بموادها وصورها الشخصية كالنوعية والجنسية  
انتهى ويمكن ان يقال ان اللازم من البيان هو وجود المادة سواء كانت متلبسة بصورة  
شخصية او بصورة متواردة واكتفى في الجواب على التوارد بضرورة ان خلوا المادة عن  
مطلق الصورة محال فانهم ولو لا مخافة التطويل لفصلت اتم تفصيل وهذا القدر في  
هذا المقام يكفي لطالب المرام قوله الاول باختيار الشق الاول اه محصلة اختارنا ان  
العلة التامة لمطلق وجود ممكن ما حاصل في الازل ولا يلزم منه وجود ذلك الممكن في  
الازل حتى يلزم قدم ذلك الممكن فمطلق وجوده ممكن في الاول ووجوده الازل يمنع  
لقصور ذاته وسفالة رتبة ونقصان غريزة عن قبول الوجود الازل والتمتع مادام  
ممتنعا لا يمكن ان يؤثر فيه العلة وليس هذا لنقصان في طبيعة العلة وتأثيرها لكونها  
تامة الفيض بل لنقصان في جوهر المعلول ولا يلزم من امكان مطلق وجوده امكان  
الوجود المقيد اي الوجود الازل كما انه لا يلزم من امتناع المقيد امتناع المطلق اما ترى  
ان الزمان عندهم ممكن مع ان وجوده الخاص عني الوجود الذي قبله او بعده عدم تمنع  
وبإمكانه ان امكان ذلك الممكن اذ لا يلزم الا انقلابه لا يلزم منه امكان اذلية ذلك الممكن

٩  
في  
القول  
بتوارد  
الصور  
على  
المادة





ان يقول لكلام في علمه الوجود الذي للحادث فاما التحقيق فجميع ما لا بد منه لهذا الوجود في  
الازل وامكانه ايضا متحقق في الازل يجب ان يتحقق ذلك الممكن في الازل فيلزم قدم  
الحادث واللازم المتخلف وتقيه قبح وجوده متناهية اذا تحقق جميع ما لا بد منه في الوجود اللازم  
في الازل فيلزم كون الحادث موجودا في الازل بالوجود اللازم الي وهو غير محال بل هو واقع  
الامر ان الموجود يوم الجمعة منتصف يوم الاربعاء بانه موجود يوم الجمعة والمحال انما يلزم  
لو كان الحادث موجودا في الازل بالوجود الازل وهو غير لازم وتقيه ان الحادث ليس متصفا  
في الازل بالوجود اصلا فضلا عن الوجود اللازم الي كيف ولو كان الحادث موجودا في  
الازل بالوجود اللازم الي لازم كون شيء واحد اذ لا غير اذ لا وهو محال وما ذكرتم من الشاهد  
فهو يدل على الغفلة فان الموجود يوم الجمعة لا يتصف يوم الاربعاء بالوجود اصلا فضلا  
عن ان يتصف يوم الاربعاء بوجوده يوم الجمعة نعم يصدق عليه يوم الاربعاء انه موجود  
يوم الجمعة وليس هذا الصديق هو الاتصاف ومنها انه وان فرض ان امكان الوجود اللازم  
في الازل لكنه لا يستلزم قدم الحادث لم لا يجوز ان يتعلق ارادة الفاعل بوجوده فيما لا يزال  
فاذا وجد فيما لا يزال حسب تعلق الارادة لا يلزم المتخلف فان الحادث وجد على حسب مقتضار  
العلم بل انما يلزم المتخلف لو وجد الحادث في الازل كذا في حاشية بعض الافاضل وتقيه انه  
يجر رابع الى الوجه الثاني من الجواب كما سيأتي فلا يفتنه الى تعدد الاجوبة ومنها اناسلنا  
ان جميع ما لا بد منه متحقق في الازل وامكانه ايضا متحقق في الازل لكنه لا يلزم قدم كل  
وقولكم واللازم المتخلف قلنا ان المتخلف المحال هو ان يسع العلول بنفس طباعة وجوده وتختلف  
عن الحلة التامة ومنها ليس كذلك فان الحادث بنفس طبايعه ياتي عن قبول الوجود في الازل فلما يجب وجوده  
في الازل لا في الازل متناهية اوردته لعل الجائسي من ان تحقق الامكان في الازل لا ينعى ما لم يجر  
تحقق وجود الممكن في الازل ولجيب ما منع جواز وجوده في الازل لا تحقق صفة الامكان  
فيه وتقيه ان جواز وجوده في الازل ان كان من جملة ما لا بد منه له فلا بد من وجوده في  
الازل ولا سبيل الى المنع فان المفروض ان جميع ما لا بد منه موجود في الازل وان لم يكن  
منها فوجب ان يتحقق الممكن في الازل لوجود جملة ما لا بد منه

في كونه  
مطلوب  
في سنة  
في  
في  
في  
في  
في



وانت تعلم انه لما فرض تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده في الازل فكونه غير ممكن في الازل خلافاً المفروض لان الامكان مما لا بد منه في وجوده وقد فرض تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده والثاني باختيار الشق الثاني من الترديد وهو انه لم يكن جميع ما لا بد منه في وجوده متحققاً في الازل

في الازل ولو لم يتحقق ذلك لمكن بانتفاء ذلك بجواز في الازل فان هو لا تخلف عن العلة التامة وهو محال فلا سبيل الى التخلص من التجويز لتخلف على الطريق المذكور بينا انفا قد بر قوله وانت تعلم انه آه رد للجواب توضيحه انه لما فرض تحقق جميع ما لا بد منه في مطلق وجوده في الازل فمطلق وجوده ان لم يكن موقوفاً على امكان الاولية بل يصح الابدان بدون امكان الازلية قاصي وجه لا يتطابق مع تحقق العلة التامة فليكن قد مره وان كان موقوفاً على امكان الازلية فكونه غير ممكن وجوده الازلي في الازل خلافاً المفروض فان ما فرض علة تامة لمطلق وجوده ليس علة تامة له لان امكان الاولية مما لا بد منه في مطلق وجوده لا يقال ان العلة التامة معدوان كانت لمطلق وجوده لكنه باعتبار تحققه في ضمن الوجود اللايزالي لا نقول اما ان يكفي تلك العلة التامة في الوجود اللايزالي فيجب تحققه في الازل وهو محال او توقف الوجود اللايزالي على شيء آخر من اللايزال او غيره فهو خلافاً المفروض فان ما فرض علة تامة له لا يكون ح علة تامة له ومن ههنا تبين لك ان قوله فكونه غير ممكن فيه خلافاً المفروض معناه ان كونه غير ممكن وجوده الازلي في الازل خلافاً المفروض قوله لان الامكان مما لا بد منه في وجوده معناه ان امكان الازلية مما لا بد منه في وجوده فانزع ما قاله الفاضل لا يمكن واقفاه الفاضل بجائسي روح باحتيال على هذا الرد مانعاً على قول الشارح فكونه غير ممكن آه من ان المجيب لم يقل بانه غير ممكن في الازل بل قال انه غير ممكن وجوده الازلي ويجوز ان يكون نحو من انحاء الوجود متمنعاً مع امكان مطلقه فتدبر وما قاله الفاضل بجائسي في تفسير قول الشارح لان الامكان مما لا بد منه اي ضروري يمنع الانفكاك عنه ابداناً كما علة ام لا ينهي فبعد عن العبارة لان ما لا بد منه من اول الكلام الى آخره بمعنى العلة فمبطل

ملا

الفاضل

الامكان

غير ممكن

في الازل

ملا

الفاضل

الامكان

غير ممكن

في الازل

ملا

الفاضل

الامكان

غير ممكن

في الازل



اذ من حكمة تعلق الارادة بوجوده في الاول ولم يتعلق الارادة بوجوده في الثاني  
بل بوجوده فيما لا يزال من الاوقات اللاحقة

ثم مع فقد ان القرائن مخالفت السياق شديدا وما قال بعض الافاضل وقوله لان الامكان  
علا لا بد منه بمعنى ان جواز التقرر لمطلق ما لا بد منه لا يمنع جواز مطلق التقرر الذي  
هو الامكان الذي يثبت ان لا يظن ان الحجب انما يمنع جواز وجود الممكن في الاول  
لا تحقق صفة الامكان انتهى ففيه ان الكلام كان في مطلق الوجود لا الوجود المطلق  
كما مر في تقرير الجواب والاستدلال بهذا التاويل خريج عن البحت فتفكر فكل من جملة  
تعلق آه ههنا مختلف فان المراد بوجوده ممكن ما في الاستدلال مطلق الوجود من حيث هو  
لا الوجود الا في ولا الوجود الا في ولا الوجود الا في ولا الوجود الا في ولا الوجود الا في  
في الاول في هذه الجملة اما ان يتعلق بالوجود وان يتعلق بالتعلق على الاول يكون المعنى  
ان من جملة ما لا بد منه في مطلق وجوده تعلق الارادة بالوجود الاول سواء كان يتعلق  
حادثا او قدما وهل هذا الاسفطة وعلى الثاني يكون المعنى ان من جملة ما لا بد منه في  
مطلق وجوده التعلق الاول وهذا يستلزم التناقض فان شاء على ما سيظهر يعرف  
بان تعلق الارادة قد تحقق في الاول وفيه ههنا والا فاضل لو هو التتميم كلامه  
فقد افاد بعض الاعلام دام ظله ان لم يعترف بان الارادة الاولى تعلق في  
الاول بالوجود الا في لا لمطلق الوجود فليس ثم مستر فالوجود على مطلق الوجود  
حتى يلزم التناقض بنفي وجوده بل هو نات لعل لطلق وثبت لعل الا في الى فاهم  
وقال ان كفا ضلع سماكسي ان قوله في الاول متعلق بوجوده واولية التعلق مستفاد  
من خارج فان تعلق ارادة البارئ تعالى في ولا لا بد منه في وجوده شيء على قسمين  
اول في ولا في من جملة ما لا بد منه الاول في وجوده شيء تعلق الارادة بوجوده في الاول على تقدير كون الفاعل  
مختارا ومن جملة ما لا بد منه الا في تعلق الارادة فيما لا يزال في تعلقه بالوجه الثاني من الجوانب  
انه ليس جميع ما لا بد منه في وجوده ممكن ما في الاول اذ من جملة ما لا بد منه الا في تعلق الارادة  
الاولية بوجوده في الاول ولم يتعلق الارادة الاولى بوجوده في بل بوجوده فيما لا يزال

في جملة ما لا بد منه في وجوده في الاول ولم يتعلق الارادة الاولى بوجوده في بل بوجوده فيما لا يزال



واذا تعلق الازادة الازلية بهذا النحو كان الممكن موجودا شيئا هذا المعلق فيما لا يزال من  
 غير لزوم وجوده بدون تمام العلة ولا انفكاكه الى امر آخرى غير نحو هذا المعلق وتبين ان  
 هذا خلل المتبادر فانه لا يفهم تقسيمه الا بدنه الى قسمين من كلامه انما حصل لان في السياق  
 ولا في السابق وقال القائل لانه آباوي يرجح ما توضيحه ان قوله في الازل متعلق بوجود  
 والعلة الثالثة على نوعين الاول الموجبة بلا مدخلية الازادة والشعور كما شمس المصنوع  
 والثانية المختارة ولا رادتها مغل في وجود المعلول بالمالا في يستحيل تخلف المعلول عنها زمانا  
 والالزم الترجيح بلامرجح والثانية لما كانت الازادة من تمامها فالمعلول تابع لنحو تعلق  
 الازادة فيوجد على حسبها وليس فيه الترجيح بلامرجح لكون الازادة مرجحة وليس لتخلف المستحيل  
 فان المعلول على وفق مقتضى العلة بل لو وجد المعلول مع العلة زمانا على خلاف ارادتها  
 تخلف عن مقتضاها واذا تقرر هذا فنقول حاصل هذا الوجه الثاني من الجواب انما مختار  
 ان جميع ما لا بد منه في مطلق وجود ممكن ما لم يتحقق المعلول عنه كما هو مراد المستدل  
 ليس لتحقيق في الازل فان العلة مختارة لا موجبة على ما هو رامي معاشر المتكلمين المحسين  
 فلا بد فيها من تعلق الازادة بوجوده الازلي فانه لو تعلق الازادة بالوجود الازلي الى  
 يتحقق المعلول في الازل لان معلول العلة المختارة يتابع لنحو ارادتها مع ان  
 الازادة لم تعلق بوجوده الازلي بل تعلقت الازادة في الازل بوجوده فيما لا يزال  
 فهذا المعلق الازلي بالوجود الازلي الى كان في وجوده فيما لا يزال فلا يلزم قدم الممكن  
 ولا وجود المعلول بدون تمام العلة ولا اسماجه الى حدوث امر آخر حتى يلزم التسلسل  
 والتفرق بين الجوابين ان الوجه الاول اختيار العلة الموجبة واختيار الشق الاول الوجه  
 الثاني اختيار العلة المختارة واختيار الشق الثاني وهذا هو وجه الترتيب بين الوجهين  
 على ما قيل ما قال القائل لقراباغي من ان هذا الوجه الثاني اختيار شق البطله المستدل  
 بكما احتماليه فكان الواجب ان يختار شيئا من شقي الترتيب الثاني فيمنع ما يلزم بالزمن والعلية  
 فضيلة ما اولاهان هذا الواجب انما هو اذا كان الجيب يختار العلة الموجبة كما هو مذاهب  
 المستدل واما اذا اختار الجيب لعلته المختارة فيمنع لزوم ما يلزم المستدل على الشق الثاني

لا  
 في المعلق  
 في الازل  
 في الازل  
 في الازل

ولا يراد علي بن التعلق الا زلي بوجوده ابا من يكون متمما للعلية وجوده واولا وعلى  
الاول لزوم وجوده في الاول لا ابتداءا لتعلقه على الثاني يحتاج العلول الثاني  
امرا آخر سوى هذا التعلق وهو خلاف المفروض على اننا ننقل الكلام الى ذلك  
الامر لاننا ننقل القدرة تؤثر على وفق الارادة وقد تعلقت الارادة بوجوده

فلا ضير أن قيل أن هذا الجواب بأنكار العلّة المرادة للمستدل وهي العلّة الموجبة  
والكلام كان عليها قلت لأصح نقاطل وأما ثانياً فإن هذا الجواب بالحقيقة باختيار  
الاحتمال الأول من احتمالي الشق الثاني وهو أن حدوث الممكن من غير حدوث امر  
آخر ومنع ما الزم المستدل وهو وجود الممكن بدون تمام العلّة فتفكر قوله ولا يرد عليه  
أنه حاصل لا يرد أن يتعلق الإرادة في الازل بوجوده فيما لا يزال ما ان يكون متمماً  
لعلّة وجوده بأن لا يتوقف وجوده على شيء آخر بعد هذا التعلق الاول بوجوده  
فيما لا يزال اولاً بأن يتوقف وجوده على امر آخر بعد هذا التعلق على الاول يلزم  
المعلول في الازل لا تنوع التعلّفات وعلى الثاني يلزم خلاف المفروض فان المفروض  
أن يتعلق الازل بوجوده فيما لا يزال كات لوجوده فيما لا يزال على اننا ننقل الكلام  
الى ذلك الامر الآخر فيلزم التسلسل وما اوردته الفاضل القرايخي من ان المفروض  
انه لم يتحقق جميع ما لا بد منه في الازل فالقول بالاحتياج الى امر آخر سوى هذا التعلق  
الاول هو عين المفروض لا خلاف المفروض نعم لو قال الشارح على تقدير كونه متمماً  
لعلّة وجوده انه خلاف المفروض لكان له وجه فنبني على عدم فهم ما هو المراد من خلاف  
المفروض فافهم قوله لانا نقول انه محصله اننا نختار الشق الاول ونمنع لزوم وجوده  
في الازل وليس هذا التعلّفات محالاً فان العلّة مختارة وقدرة تؤثر على وفق ارادة ولما  
تعلقت ارادة في الازل بوجوده فيما لا يزال في وقت فلا يوجد المعلول لا فيما لا يزال  
في ذلك الوقت وان كان جميع ما لا بد منه في وجوده حاصل في الازل ولما كان  
في هذا الجواب اجمال عاد المعترض فصل المجيب تفصيلاً كما ينبغي العود تفصيله قوله  
وقد تعلقت الإرادة بوجوده آه اورد ههنا بانخرج يتوقف وجوده وحدثه على حدوث

2  
1  
2  
3  
4



في وقت معين فلا يوجد الا فيه فان قيل لا بد من اختيار احد شقي الترويد الذي  
 اردناه قلنا ان اردتم انه متم لعلته وجوده في الازل فختار انه ليس كذلك  
 الوقت الذي تعلقت الارادة في الازل بوجوده في ذلك الوقت فننقل الكلام الى  
 حدوث ذلك الوقت ويلزم التسلسل حتى يروى جميع الاول ان الزمان وهي محض ليس  
 من الامور الموجودة حتى يتصف بالحدوث او القدم وقد مر فتذكر الثاني ان ذلك  
 الوقت ظهرت لا دخل له في الوجود فلا توقف الا ترى انه لو تعلقت الارادة  
 في الازل بوجوده في وقت آخر كان موجودا فيه كما ان زيدا ياكل في مكان فلما كان  
 ظهرت للاكل وليس له دخل فيه فتفكر قوله لا بد آه فان المؤدود بين الشقين وبطل كلاهما  
 فلا بد في اجواب من اختيار احد الشقين وتكلم فيه فتدبر قوله قلنا ان اردتم انه آه توضيحه  
 اننا نختار شقا من شقي الترويد على تقدير وشقا آخر على تقدير آخر ونستفسر ما اذا اردتم  
 ان اردتم ان يتعلق الازل بمتم لعله الوجود الازل او لعله مطلق الوجود المسخوذ  
 في الازل قال لا ليس كذلك وان اردتم انه متم لعله وجوده اللازم الى فختار انه  
 كذلك لكنه لا يلزم منه اذلية لان يتعلق الازل ليس متم لعله وجوده الازل ولا يلزم  
 الاحتياج الى امر آخر فان هذا يتعلق الازل يكفي في الوجود اللازم الى ومن ههنا  
 ظهر لك ان بين اجوابين الاول والثاني بونا بعيدا فان محصل الاول اختيار ان  
 علة مطلق الوجود متحققة في الازل المعطول ليس بل لعدم سعة عزلة الازلية محصل الثاني اختيار  
 ان علة مطلق الوجود ليست متحققة في الازل بل علة الوجود اللازم الى متحققة في الازل فالمعطول انما يوجد  
 في اللايزال لا في الازل كما قال الفاضل القزباغي من ان هذا اجواب يرجع بالآخر  
 الى اختيار الشق الاول من الترويد الاول كما كان في اجواب الاول لان الترويد كان  
 في الوجود الذي للحدوث وهو الوجود وفيه اللايزال وقد سلم تحقق حله في الازل في  
 كلا اجوابين ففهم ان بين اجوابين بونا بعيدا فلا انجرار مع ان الكلام في الدليل ليس  
 في الوجود اللازم الى بل في مطلق الوجود على ما قد عرفت والا فاضل ميشون كالحباري  
 في اصحاري في رفع ما قال الفاضل القزباغي قال ان نحو تعلقت الارادة

اي الوجهين المذكورين في كلامنا من وجود الوجود من غير متعلق

وان اردتم انه متمم للعلّة وجوده فيما لا يزال فمختار انه كذلك ولا يلزم منه اذلية ولا  
احتياجه الى امر آخر كما ان الفاعل المختار اذا اراد ايجاد جسم ما على الصفة المعينة كالطير  
مثلا او القصير بوجه المعلول بهذه الصفة فكذلك ههنا لما تعلقت ارادة الفاعل  
من جملة العلّة وهو امر حادث فلم يتحقق وجب جميعه بالابد منه في الازل فلا يخرج فان مدار  
هذا الجواب الثاني على حدوث امر اعتباري وهو نحو يتعلق فلا يلزم لتسلسل ولا حدوث  
لم يكن بدون تمام العلّة اذ قد حدثت علّة حدوثه وهو نحو يتعلق وفيه ان هذا توجيه الكلام  
القال بالايضى به قائله فان الشارح يعترف باذلية يتعلق وليس نحو يتعلق عنده حادثا كيف لو كان  
عنده حادثا لما قال لا يلزم منه اذلية ولا احتياجه الى امر آخر اه فان الاحتياج على تقدير حدوث  
نحو يتعلق لا يتصور انكاره فتدبر وقال بعض الفاضل ان للوجود المطلق العري  
عن قيد الازل واللا يزال شقين شق اولي وشق لا يزال فاجواب باختيار الشق  
الاول باعتبار الشق اللا يزال واختيار الشق الثاني باعتبار الشق لا يزال فان  
العلّة بالنسبة الى اللا يزال الى حاصلة في الازل وبالنسبة الى الازل الى غير حاصلة فيه  
فليس الجواب باختيار الاول بين الجواب باختيار الثاني وفيه ان الجوابين وج  
يرجعان الى واحد فان احصل وج انه ان اردت به كذا فحاله كذا وان اردت كذا  
فحاله كذا وهذا بمنزلة ان يقال ان اردت كذا فالصغرى مسلمة وان اردت به كذا  
فالكبرى مسلمة وهذا لا يعد في تعدد الجواب وقيل ان الجواب الاول بتسليم  
اذلية العلّة التامة لوجود المعلول والثاني يمنع اذليتها مستندا بانها مختارة فلا يخرج  
وفي ان اذلية العلّة لا ينافي كونها اختيارية وبعد الليتا والتي نقول ان الكلام في الازل  
في مطلق الوجود ولما تحقق علّة الوجود اللا يزال في الازل كما هو حاصل الجواب الثاني  
تحقق علّة المطلق ايضا فحصل الجوابين انما هو تخلف المعلول عن العلّة التامة الا انه  
في الاول اسند الى كون المعلول مستحيلا وفي الثاني الى كون العلّة مختارة فالافتراق  
انما هو افتراق الهندسين وهذا القدر لا يكون جوابين فافهم قوله لما تعلقت اه فان قلت  
لم يتعلق ارادة العلّة بوجوده فيما لا يزال دون الازل لا بد له من علّة مزججة قلت ايها

٢  
في حجة  
البرهان





ان الازل فوق الزمان معني كون الشيء اذليا ان يكون باقيا على الزمان

الى وجه حدوث الزمان فحاصل هذا القول ان العلة التامة لوجود ممكن ما حصلت في الازل لكن العلول زمانا كان او زمانيا تابع للارادة فيوجد على حسب ارادتها وتخصيصها وقيمه انه لو كان هذا القول نقضا باختيار الشق الاول لا وروده اشم مع اجواب الاول دون الثاني وايضا كان يجب على الشارح ان يصرح بان هذا باختيار الشق الاول كيلا يذهب لوتهم الى انه كالسابق اختيار للشق الثاني والذي يعلم بشهادة قلبه ان كونه نقضا باختيار الشق الاول بعيد عن سلاسة الكلام وقيل انه نقض باختيار الشق الثاني من الترويد الثاني وتحصله اننا نختار ان العلة التامة ليست في الازل وحدث ممكن بسبب حدوث امر اخر فان الارادة الازلية تعلقت في الازل بالوجود الملازم الى العلم بالزمان الملازم الى دخل في وجود الحوادث ولا يلزم لتسلسل التحيل لان اجزاء الزمان ليست مجتمعة بل هي متعاقبة ولا يرتاب لليبس في ان هذا يحصل للاقا له بكلام اشم فهو رجم بالغيب على انه ليس للزمان دخل على ما مر وقيل ان هذا القول معارضة ويؤيد عدم جعله وجه اخر من وجوه اجوبة الدليل المذكور حيث لم يعنون بالوجه الثالث كما عنون الاجوبة الاخرى بالثاني والثالث مثلا فان المعارضة لا خصوصية لها في كونها جوابا بدليل دون دليل والشارح في مقام نقل اجواب عن خصوص الدليل المذكور حيث قال وجيب عن هذا الدليل ولم يقل وجيب مطلقا واليه يلوح آثار رضى الخطيب حيث قال ان محصل هذا الكلام استدلال بان ما سوى الواجب محدث لان الازلية مخصوصة به كما هو المفهوم من قوله فلا شيء غيره في الازل انتهى وقيمه ان مقدمات هذا القول وعادى بلا دليل ولا بدني المعارضة من اثبات المقدمات ودونه خطأ القضاة ففكر قوله ان الازل آله تعلم ان الازل قد يطلق على الازمنة الغير المتناهية من جانب الماضي فكون الشيء اذليا استمراره في الازمنة المقدرة الماضية الغير المتناهية وهذا هو الازل الزماني وقد يطلق على وجود الشيء بحيث لا يسبقه عدم صريح او كون شيء غير متعلق بحصول الحركة والزمان وهذا هو الازل الغير الزماني والواجب سبحانه متوهم ليس اذليا بالازل الزماني فان الزمان يتجدد









الى سبب هذا التعلق حتى يلزم التسلسل وعلى الثاني يلزم قدم الممكن الذي يتعلق به الارادة  
فقد اجيب عنه تارة بان التعلق امر عديم فلا يحتاج الى امر يخصه بوقت دون وقت  
ولكن سلم التسلسل في الامور الاعتبارية وهي المتعلقات غير متنع

او رد لما هو مبني بتقرير اجواب النصير بقوله وقد يقال آه من ان الارادة الازلية  
القدمية متعلقة بوجود الاحداث الزمانية في اوقاتها وبوجود الزمان متناهي في  
طرف الماضي فان قلت لما كان قوله وقد يقال آه تقريراً آخر للجواب الثاني وقد تقر  
في ذيل الجواب الثاني ان تعلق الارادة ازلي فمادحة الترديد ههنا في التعلق بانه حادث  
او قد تم قلت ان حديث ازلية التعلق وان كان مذكوراً مسلماً في التقرير الاول من  
الجواب الثاني لكن لعدم تعرضه ههنا في التقرير الآخر لم ذكره وردده بين الاحداث والقدم  
ولا ضميره وما قال لفاضل القزويني بعد اختياره ان قوله وقد يقال آه نقض باختياره  
الاول من الترديد الاول كما قدم مع ماله وما عليه من ان حاصل قوله فان قيل آه ان الوقت  
اما ان يكون مالا يد منه في وجود الاحداث ثم لا فان كان الاول لزماً صلات المفروض فانما  
فرضنا ان جميع مالا يد منه حاصل في الازل مع انا تنقل الكلام اليه ايضا فيقتضي العجب فانه لا اثر  
في كلامه ههنا من حديث الوقت فضلاً عن السؤال عنه وانما وقع التعرض ههنا من حديث  
التعلق والارادة الازلية فتفكر قوله حتى يلزم التسلسل وحديث العلول بدون تمام العلة  
قوله فقد جيب عنه تارة آه وتارة بامر من ان التعلق ازلي ولا يلزم قدم الممكن الذي  
يتعلق به الارادة فان القدرة توثر على وفق الارادة وقد تعلق بوجوده في وقت فلا يلزم  
الافيه تعديل تارة محذوف وحذف جائز عند قيام القرينة والنساق للذهن اليه فلا حاجة الى  
ما قال لفاضل الخراساني من ان لفظ تارة يقتضي ان يكون لهذا الابرار جواب آخر ولا يلزم  
ان يكون مذكوراً في الكتاب ايضا قوله بان التعلق آه جواب باختياره ان لتعلق حادث قوله  
فلا يحتاج آه لمقصود من هذا المنع منع الاحتياج الى العلة مطلقاً ومن المنع الثاني الآتي  
منع الاحتياج الى علة موجودة قوله غير متنع ههنا بحثان الاول ان التسلسل  
وان كان غير متنع لكنه لا يفيد في هذا المقام فان سلسلة الاحداث في حكم حادث احكاماً ان يكون

س  
القدمية  
المتعلقة  
بوجود  
الزمان  
متناهية  
في  
طرف  
الماضي  
فان  
قلت  
لما  
كان  
قوله  
وقد  
يقال  
آه  
تقريراً  
آخر  
للجواب  
الثاني  
وقد  
تقر  
في  
ذيل  
الجواب  
الثاني  
ان  
تعلق  
الارادة  
ازلي  
فمادحة  
الترديد  
ههنا  
في  
التعلق  
بانه  
حادث  
او  
قد  
تم  
قلت  
ان  
حديث  
ازلية  
التعلق  
وان  
كان  
مذكوراً  
مسلماً  
في  
التقرير  
الاول  
من  
الجواب  
الثاني  
لكن  
لعدم  
تعرضه  
ههنا  
في  
التقرير  
الآخر  
لم  
ذكره  
وردده  
بين  
الاحداث  
والقدم  
ولا  
ضميره  
وما  
قال  
لفاضل  
القزويني  
بعد  
اختياره  
ان  
قوله  
وقد  
يقال  
آه  
نقض  
باختياره  
الاول  
من  
الترديد  
الاول  
كما  
قدم  
مع  
ماله  
وما  
عليه  
من  
ان  
حاصل  
قوله  
فان  
قيل  
آه  
ان  
الوقت  
اما  
ان  
يكون  
مالا  
يد  
منه  
في  
وجود  
الاحداث  
ثم  
لا  
فان  
كان  
الاول  
لزماً  
صلات  
المفروض  
فانما  
فرضنا  
ان  
جميع  
مالا  
يد  
منه  
حاصل  
في  
الازل  
مع  
انا  
تنقل  
الكلام  
اليه  
ايضا  
فيقتضي  
العجب  
فانه  
لا  
اثر  
في  
كلامه  
ههنا  
من  
حديث  
الوقت  
فضلاً  
عن  
السؤال  
عنه  
وانما  
وقع  
التعرض  
ههنا  
من  
حديث  
التعلق  
والارادة  
الازلية  
فتفكر  
قوله  
حتى  
يلزم  
التسلسل  
وحديث  
العلول  
بدون  
تمام  
العلة  
قوله  
فقد  
جيب  
عنه  
تارة  
آه  
وتارة  
بامر  
من  
ان  
التعلق  
ازلي  
ولا  
يلزم  
قدم  
الممكن  
الذي  
يتعلق  
به  
الارادة  
فان  
القدرة  
توثر  
على  
وفق  
الارادة  
وقد  
تعلق  
بوجوده  
في  
وقت  
فلا  
يلزم  
الافيه  
تعديل  
تارة  
محذوف  
وحذف  
جائز  
عند  
قيام  
القرينة  
والنساق  
للذهن  
اليه  
فلا  
حاجة  
الى  
ما  
قال  
لفاضل  
الخراساني  
من  
ان  
لفظ  
تارة  
يقتضي  
ان  
يكون  
لهذا  
الابرار  
جواب  
آخر  
ولا  
يلزم  
ان  
يكون  
مذكوراً  
في  
الكتاب  
ايضا  
قوله  
بان  
التعلق  
آه  
جواب  
باختياره  
ان  
لتعلق  
حادث  
قوله  
فلا  
يحتاج  
آه  
لمقصود  
من  
هذا  
المنع  
منع  
الاحتياج  
الى  
العلة  
مطلقاً  
ومن  
المنع  
الثاني  
الآتي  
منع  
الاحتياج  
الى  
علة  
موجودة  
قوله  
غير  
متنع  
ههنا  
بحثان  
الاول  
ان  
التسلسل  
وان  
كان  
غير  
متنع  
لكنه  
لا  
يفيد  
في  
هذا  
المقام  
فان  
سلسلة  
الاحداث  
في  
حكم  
حادث  
احكاماً  
ان  
يكون

وانت تعلم ان اختصاص كل صفة سوا الكاثر وجودية او معدنية بوقت يحتاج الى تخصيص  
 الواحد لا يرتبط مع القديم كذلك الغير المتناهي لا يرتبط مع القديم فكيف تخصيص سلسلة  
 المعلومات الغير المتناهية بهذا اليوم مثلا وهذا ما اودعه الفاضل لقرا باغى وتليه فلم لا يكون  
 ان يكون حدوث العلاقات تعا قبا لتلك العلاقات كل منها حادث لكن لعدم تناسلها  
 وكونها متعاقبة تكون واسطة في ربط الاحداث بالقديم فان قلت تعالما قال  
 الفاضل انما تجا نسي ان العلاقات تتم لعلية الحوادث فليجمع تلك العلاقات مع العلوي  
 في زمان وجوده فكيف يتصور تعا قبا قلت ان اردتم بكون التعلق متما انما بهما مع و  
 يستلزم وجوده وجود معلوله فم وان اردتم به ان المعلول لا يحتاج بعد الى امر آخر  
 سوا اجتماع مع المعلول وجودا اوليا فلا يضر كونه متما بهذا المعنى تعا قبا فان قلت لو كانت  
 العلاقات حادثة لزم كونه تعم محل للحوادث وهو باطل قلت هي امور انتزاعية ولا تكون  
 الا بالكون بكونه سبحانه تعم محل للانتزاعيات كما قال الشهر في النوفج العلوم والثاني ان التسلسل  
 في الاعتباريات انما يجوز لان الذهن لا يقدر على اعتبار الامور الغير المتناهية فتقطع  
 بانقطاع الاعتبار وتلك العلاقات ليست كذلك فانها مسببة للحوادث فليس انقطاعها بالاعتبار  
 فتمد برقوله وانت تعلم ان اختصاص هذا تعرض للمنع الاول لمنع كبراه فان حاصله ان التعلق  
 امر عديم والامر العدمي لا يحتاج الى مخصص مخصوص بوقت دون وقت واما جاب عنه  
 الفاضل للتأهوري بان التعلق امر عديم اي ليس امر موجودا حتى يحتاج الى امر آخر تخصيص  
 وجوده في وقت دون آخر واما نفس التعلق من حيث انه حالة بين الارادة والمراد فهو مقتضى  
 ذات الارادة فان من شأنها ان تتعلق بوقت دون وقت ولا يحتاج الى امر آخر يخرج من  
 ما اوردته ثم بقوله وانت تعلم ان اختصاص آه هتي ولا يذهب عليك فيها ما اولافنا ان  
 اراد ان التعلق ليس امر موجودا في نفس الامر بل هو لا شئ محض واختراعي بحيث فلا نسلمه فان  
 لم يدخل في وجود ممكن ما في نفس الامر فكيف يكون اختراعي وان اراد انه ليس امر موجودا  
 في الخارج وان كان موجودا في نفس الامر فنقول انه ممكن متساوي الطرفين فلا بد له من علم  
 مخصوصة تخصه بوقت دون وقت واما ثانيا فان التعلق لما كان من شأن الارادة بهتت

والتعلق امر عديم  
 لا يحتاج الى مخصص  
 مخصوص بوقت دون وقت  
 واما جاب عنه  
 الفاضل للتأهوري  
 بان التعلق امر عديم  
 اي ليس امر موجودا  
 حتى يحتاج الى امر  
 آخر تخصيص وجوده  
 في وقت دون آخر  
 واما نفس التعلق  
 من حيث انه حالة  
 بين الارادة والمراد  
 فهو مقتضى ذات  
 الارادة فان من  
 شأنها ان تتعلق  
 بوقت دون وقت  
 ولا يحتاج الى امر  
 آخر يخرج من ما  
 اوردته ثم بقوله  
 وانت تعلم ان  
 اختصاص آه هتي  
 ولا يذهب عليك  
 فيها ما اولافنا  
 ان اراد ان التعلق  
 ليس امر موجودا  
 في نفس الامر بل  
 هو لا شئ محض  
 واختراعي بحيث  
 فلا نسلمه فان  
 لم يدخل في وجود  
 ممكن ما في نفس  
 الامر فكيف يكون  
 اختراعي وان اراد  
 انه ليس امر  
 موجودا في الخارج  
 وان كان موجودا  
 في نفس الامر  
 فنقول انه ممكن  
 متساوي الطرفين  
 فلا بد له من علم  
 مخصوصة تخصه  
 بوقت دون وقت  
 واما ثانيا فان  
 التعلق لما كان  
 من شأن الارادة  
 بهتت



بالبداهة واما التسلسل في العلاقات بان يكون مخصص لتعلق الارادة بذلك لوقت  
تعلق الارادة بتعلق الارادة في ذلك لوقت وكذا حتى يكون ارادة وجوده يمكن  
في ذلك لوقت لانه ارادة ارادة وجوده في ذلك لوقت وارادة ارادة وجوده  
في ذلك لوقت لانه ارادة ارادة تلك لارادة وكذا في تسلسل علاقات الارادة  
من جانب المبدأ ونهت من الجانب الآخر الى ارادة ذلك يمكن وحيث يكون الحال  
كما نقول به الفلاسفة من تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية حتى تنتهي الى الاستعداد

فيكون لتعلق قديما لكون الارادة قديمة مع ان الكلام كان على تقدير حدوثه لتعلق  
واما ثانيا فبانه لو كان من شأن الارادة تخصيص بوقت فلا حاجة في دفع لزوم التسلسل  
الى اخذ لتعلق عدسيا غير محتاج الى تخصيص بل لو كان لتعلق وجوديا ومحتاجا الى تخصيص يكون  
التخصيص من جانب الارادة فلا يلزم التسلسل فلا تعجل قوله واما التسلسل في العلاقات  
آه الغرض منه بيان حال المنع الثاني بانه دفع بامرين جريان التطبيق ولزوم الانحصار  
قوله حتى يكون ارادة آه في العبارة مسالة فان الغرض تسلسل العلاقات وقد ذكرنا  
تسلسل الارادات فالمراد انه تعلقت الارادة بوجوده يمكن في ذلك لوقت لانه تعلقت  
الارادة بتعلقها بوجوده في ذلك لوقت وتعلقت الارادة بتعلق الارادة بوجوده في  
ذلك لوقت لان الارادة تعلقت بتعلق الارادة بتعلق الارادة بوجوده في ذلك لوقت  
وبهذا الى عدم النهاية قال الفاضل العياشي ان اسباب الافعال الاختيارية لا يجوز ان تكون  
اختيارية بل تكون اضطرارية الا ترى اننا نعلم ان شيئنا لا يمكن ان يتعلق بشيء آخر  
فلا يلزم التسلسل وانت تعلم ان هذا في افعالنا الاختيارية مسلم ولا نسلم في افعالنا تعالى  
اذ لا يقاس حال الناس على الشاهد فانه يجوز ان يشاء ايجاد زيد مثلا بعد ما شاء تلك المشية  
وبهذا فتأمل قوله وارادة آه بالرفع معطوف على قوله ارادة آه الذي هو فاعل يكون قوله  
مع يكون الحال كما نقول آه تحصل ان الفلاسفة كما انهم قالوا بان الاستعدادات الغير  
المتناهية تتوارد على المادة حتى تنتهي الى استعداد على الممكن وهذا الاستعداد القريب في حيز  
بعده الممكن كذا لك ههنا يتوارد العلاقات الغير المتناهية على الارادة حتى تنتهي الى التعلق

له  
القائل  
الفاضل  
العياشي  
السلطاني  
١٢٢٠

القريب الذي يلى المعلول فقد قيل عليه انه باطل مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق  
فيه لانه يلزم انحصار الامور الغير المتناهية بين الحاصرين وهما نفس الارادة وتعلقها  
الذي يلى لم يكن قلت وانت تعلم انه لا انحصار ههنا

الذي يلى الحادث ويخلق الارادة بذلك الحادث فيوجد بعده الحادث قيل ان الفرق بين وقوع  
سلسلة العلاقات وما قاله الفلاسفة من وقوع سلسلة الاستعدادات ظاهر فان تلك الاستعدادات  
متعاقبة كل منها بعد آخر وهذه العلاقات الغير المتناهية متحققة معاً عند حصول المراد فلا يصح  
التشبيه قولنا سلم اولاً ان تلك العلاقات ليست متعاقبة على ما مر وبعد تسليم نقول  
ان التشبيه في مجرد تحقق الامور الغير المتناهية المتواردة وان كان بينهما فرق من جهة  
فلا ضمير قوله فقد قيل عليه انه خبر لقوله واما التسلسل اذ قوله عن جريان برهان التطبيق  
فيه لان تلك العلاقات ليست اعتبارية محضة تابعة للاعتبار منقطعة بالنقطة  
الا اعتبار على ما مر في علل موجودة بانفسها في حاق الواقع مع قطع النظر عن الفرض  
والاعتبار وان لم تكن موجودة خارجية ولا مادية في ترتيبها فانها على علل معلولات فهذا  
القدر من الوجود مع الترتيب على يكفي لفرض سلسلتين احدهما من مبدأ معين والاخرى  
ما بعده بمرتبة واحدة ويطبق احادها على الاخرى فاما ان تتساوى فيلزم مساواة  
الزائد والناقص اما ان تنتهي وتنقطع الناقصة فتقطع الزائدة لكونها زائدة عليها  
بمرتبة واحدة فان قلت ان تلك العلاقات متعاقبة على ما مر ومن شروط جريان  
برهان التطبيق الاجتماع في الوجود قلت ان الترتيب والتطبيق بوجه يجري في المتعاقبات  
ايضاً كما استعرف فانتظره قوله قلت وانت تعلم انه لا انحصار آه قيل ان ذات الارادة  
وان كانت محفوظة لكنها من جملة اسباب حدوث الاحداث وهي انما تؤثر بتعلقها بالموثوق  
عليها وبذلك الى ان تنتهي الى تعلق لا يكون بعسده الا المعلول فتتضمنه العلاقات  
بين اصل الارادة السابقة على العلاقات وبين الاحداث الموجودة وهو المراد بالانحصار ههنا  
رجيب عنه بوجه الاول اوردوه الفاضل لقراباغي من ان انحصار الامور الغير المتناهية بيلج  
الذي هو مستحيل ان يكون للامور الغير المتناهية طرف معين ثم يتعين بعده واحد من سلسلة

٢٠  
٢١  
٢٢  
٢٣  
٢٤  
٢٥  
٢٦  
٢٧  
٢٨  
٢٩  
٣٠  
٣١  
٣٢  
٣٣  
٣٤  
٣٥  
٣٦  
٣٧  
٣٨  
٣٩  
٤٠  
٤١  
٤٢  
٤٣  
٤٤  
٤٥  
٤٦  
٤٧  
٤٨  
٤٩  
٥٠  
٥١  
٥٢  
٥٣  
٥٤  
٥٥  
٥٦  
٥٧  
٥٨  
٥٩  
٦٠  
٦١  
٦٢  
٦٣  
٦٤  
٦٥  
٦٦  
٦٧  
٦٨  
٦٩  
٧٠  
٧١  
٧٢  
٧٣  
٧٤  
٧٥  
٧٦  
٧٧  
٧٨  
٧٩  
٨٠  
٨١  
٨٢  
٨٣  
٨٤  
٨٥  
٨٦  
٨٧  
٨٨  
٨٩  
٩٠  
٩١  
٩٢  
٩٣  
٩٤  
٩٥  
٩٦  
٩٧  
٩٨  
٩٩  
١٠٠



### بين الحاصرين الملايل ذات الارادة

وكذا كما في طرف التعلق الآخر الذي يلي الممكن فانه متعين وقبله تعلق الارادة بهذا  
التعلق الذي هو ايضا متعين وكذا وليس تعلق بعد الارادة متعينا بل كل تعلق  
فرض قبله تعلق آخر لا الى نهاية ولو اراد بالانحصار معنى آخر على ما يظهر من قوله  
وهو المراد بالانحصار هنا فاستحالة ممنوعة والثاني ما اورده الفاضل ان اللاهورى  
من ان انحصار الامور الغير المتناهية بين الحاصرين انما يكون محالا اذا كان الطرفان  
من جنس واحد لسلسلة لانه يستلزم لتناهي المالايتناهي وفيما نحن فيه ليس الطرفان  
من جنس واحد لسلسلة فمرد على هذا الجوابين ما اورده الفاضل ان الجائسي بانه يلوح  
منها ان انحصار المالا نهاية له بين الحاصرين مطلقا ليس مستحيلا ناهي المستحيل على التبع المذكور  
وهو يخفى عنه في اذا انحصار المالا نهاية له مطلقا بين الحاصرين مستحيل لان الحاصرين  
انما يكونان ابتداء لسلسلة ونهاياها والا لا يكونان حاصرين بالضرورة وآثاره ان  
الطرف والحاصر للسلسلة ما يكون قاطعا لتلك السلسلة مانعا لتمازجها الى غير النهاية  
لا ما يكون مقدما على السلسلة غير قاطع لها ونفس الارادة ليست كذلك بل يجمع لانها  
مع عدم تناهي العلاقات فليست مانعة عن تمازج العلاقات الى غير النهاية فلا تكون  
طرفا وحاصرة وان كان لتعلق الاخير الذي يلي الممكن طرفا حقيقيا فلا يلزم الانحصار بين الحاصرين  
ويمكن كذلك ان نقول ان لا يفسر المراد في كلام الفاضل ان اللاهورى من كون الطرفين من جنس  
احاد لسلسلة ان يكونا مندرجين مع احاد لسلسلة تحت جنس حصول المراد به كونها من مرتبة  
السلسلة حتى يحقق كونها قاطعين للسلسلة مانعين لتمازجها الى غير النهاية حتى يلزم الاستحالة  
وكذا يمكن كذلك ان نقول ان اعتبار تعيين الطرفين في كلام الفاضل لقرا باغنى ليس باللزم  
انقطاع لسلسلة ومنع الطرف لتمازجها الى نهاية فيخرج الجواب الاول والثاني الى التناهي  
ويشرف اعتراض الفاضل الجائسي فتفكر ولا تجعل قد اعترض على الجواب الاول كما في حاشيته لفا  
الجائسي بان تعيين الفرد من سلسلة بعد الطرفين انما يتصور في المتناهي ون غير المتناهي و  
لا يذهب على كسب عدم تصوره في غير المتناهي لا يضر فانه انما يقصد اثباته في غير المتناهي لاثبات تمازجه

سلسلة  
الطرف  
الجائسي  
بانه يلوح  
منها ان  
انحصار  
المالا  
نهاية  
له بين  
الحاصرين  
مطلقا  
ليس  
مستحيلا  
ناهي  
المستحيل  
على  
التبع  
المذكور  
وهو  
يخفى  
عنه  
في  
اذا  
انحصار  
المالا  
نهاية  
له  
مطلقا  
بين  
الحاصرين  
مستحيل  
لان  
الحاصرين  
انما  
يكونان  
ابتداء  
لسلسلة  
ونهاياها  
والا  
لا  
يكونان  
حاصرين  
بالضرورة  
آثاره  
ان  
الطرف  
والحاصر  
لسلسلة  
ما  
يكون  
قاطعا  
لتلك  
السلسلة  
مانعا  
لتمازجها  
الى  
غير  
النهاية  
لا  
ما  
يكون  
مقدما  
على  
السلسلة  
غير  
قاطع  
لها  
ونفس  
الارادة  
ليست  
كذلك  
بل  
يجمع  
لانها  
مع  
عدم  
تناهي  
العلاقات  
فليست  
مانعة  
عن  
تمازج  
العلاقات  
الى  
غير  
النهاية  
فلا  
تكون  
طرفا  
وحاصرة  
وان  
كان  
لتعلق  
الاخير  
الذي  
يلي  
الممكن  
طرفا  
حقيقيا  
فلا  
يلزم  
الانحصار  
بين  
الحاصرين  
ويمكن  
كذلك  
ان  
نقول  
ان  
لا  
يفسر  
المراد  
في  
كلام  
الفاضل  
ان  
اللاهورى  
من  
كون  
الطرفين  
من  
جنس  
احاد  
لسلسلة  
ان  
يكونا  
مندرجين  
مع  
احاد  
لسلسلة  
تحت  
جنس  
حصول  
المراد  
به  
كونها  
من  
مرتبة  
السلسلة  
حتى  
يحقق  
كونها  
قاطعين  
لسلسلة  
مانعين  
لتمازجها  
الى  
غير  
النهاية  
حتى  
يلزم  
الاستحالة  
وكذا  
يمكن  
كذلك  
ان  
نقول  
ان  
اعتبار  
تعيين  
الطرفين  
في  
كلام  
الفاضل  
لقرا  
باغنى  
ليس  
باللزم  
انقطاع  
لسلسلة  
ومنع  
الطرف  
لتمازجها  
الى  
نهاية  
فيخرج  
الجواب  
الاول  
والثاني  
الى  
التناهي  
ويشرف  
اعتراض  
الفاضل  
الجائسي  
فتفكر  
ولا  
تجعل  
قد  
اعترض  
على  
الجواب  
الاول  
كما  
في  
حاشيته  
لفا  
الجائسي  
بان  
تعيين  
الفرد  
من  
سلسلة  
بعد  
الطرفين  
انما  
يتصور  
في  
المتناهي  
ون  
غير  
المتناهي  
ولا  
يذهب  
على  
كسب  
عدم  
تصوره  
في  
غير  
المتناهي  
لا  
يضر  
فانه  
انما  
يقصد  
اثباته  
في  
غير  
المتناهي  
لاثبات  
تمازجه

محفوظة في جميع المراتب ويوار عليها تعلقات مترتبة غير متناهية على نحو تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية على المادة القديمة فليست الارادة ولا المرادة طرفا لسلسلة كما ان ليست المادة طرفا للسلسلة فالقول بالانحصار ههنا دهم ظاهر الفساد وان ظهر عن بعض من يعقد عليه الا تامل بالاعتقاد والتوجه الثالث من الايراد على دليل النقض بان يقال هذا البطل يقتضيه ان لا يوجد شيء من الاحداث اليومية وجب عنه بان التسلسل لازم من حدوث العالم بأسره هو التسلسل في الامور المترتبة لمجموعة قوله محفوظة اه اذ التعلقات ليست بين الارادة والمراد بل هي تعلقات الارادة بالمراد فيلاحظ الارادة في جميعها ولا يكون الارادة طرفا لها قوله فليست الارادة ولا المرادة اه قيل اشار بقوله ولا المرادة الى ان نسبة تعلقات الارادة الى الارادة كنسبة تلك التعلقات الى المراد فلا يتأتى واحد منها بدون واحد منها فلما ان المراد ليس حاصرا لها لعدم كونه طرفا لسلسلتها كذلك لا ارادة ليست حاصرة لها لعدم كونها طرفا لسلسلتها ايضا قوله وان ظهر عن بعض آه قال شارح حكمة معين ان ثبوت الوجود الذي هو صفة وجودية للماهية لا يستلزم كون الماهية موجودة قبل ذلك والا لزم ان يكون لها قبل وجودها وجودات غير متناهية وقال السيد السند في حاشيته على شرح حكمة معين فيلزم انحصار وجودات غير متناهية بين الماهية والوجود المفروض ولا التفصيل باباه المقام قوله النقض اه النقض بطلان الدليل باستلزامه فسادا ما وتقريره ههنا ان دليلكم باطل فانه يقتضيه ان لا يوجد شيء من الاحداث اليومية كزيد مثلا فانه يقال ان جميع ما لا يدركه في وجوده اما في الازل فيلزم قدمه لاقتناع المتخلف اولاني الازل فمحدثه اما بدون حدوث امر آخر فيلزم وجوده بدون تمام العلة التامة او بسبب حدوث امر آخر فنقتل الكلام فيه فيلزم التسلسل ولا يوجب عليك ان هذا النقض ما هو لو كان الدليل المذكور قائما على اثبات القدم لشخصه كما انه قائم واما لو كان مقاما على اثبات القدم النوعي كما بيناه سابقا فلا يرد هذا النقض ان اهل على سبيل التعاقب يوجب تقدم النوعي فتفكر قوله هو التسلسل في الامور المترتبة لمجموعة اه وذلك لان تعاقب تلك الامور الغير المتناهية انما يتأتى عند الحكماء بالمادة القديمة

٤٤  
الاعتراض  
المراد



في الوجود وهو محال واما التسلسل في الاحداث اليومية فتسلسل في الامور المتعاقبة  
لا يجامع المتقدم ههنا المتأخر ومثل هذا التسلسل ليس بمحال عندهم فان الافلاك عندهم  
قدمية وحركتها دائمة فهي ذات جهتين التجدد والاستمرار فمن جهة الاستمرار صدرت عن  
القديم ومن جهة التجدد صارت وسطية في صدور الاحداث عن القديم

وبالزمان الغير المتناهي لمقتضى سرمدية الحركة لمقتضية قدم الجسم المتحرك بتلك الحركة كما قدم  
تقريره ولما كان العالم بأسره حادثا فليست مادة قديمة ولا زمان قديم ولا الحركة سرمدية  
ولا جسم قديم فلا يتحقق تعاقب الامور الغير المتناهية في التسلسل اللادئم حين حدوث العالم  
يكون تسلسلا في الامور المحيطة المرتبة قوله فان الافلاك آه لما كان المستفاد مما سبق  
ان في حدوث الاحداث اليومية يلزم التسلسل في الامور المتعاقبة وهي حوادث فيقولون  
انه لا مناسبة ولا ربط بين الاحداث والقديم فكيف يقع فيض القديم على تلك الاحداث  
فقال شافان الافلاك آه لبيان ربط الاحداث بالقديم ولا دخل في هذا البيان  
للفلك فانه يتم بنظر الحركة السردية لكنه لما كانت تلك الحركة قائمة به وهو محل لها تعرض  
فانهم قوله وحركتها دائمة آه غلم اولان الحركة على قسمين توسطة وقطعية فالاولى هي التي  
فسرها الشيخ بالكمال الاول وهي حالة بسيطة شخصية لا اجزاء لها ولا تنطبق على الزمان قائمة  
بوصفها تقتضى ان لا يتحرك المتحرك في حد من حدود المسافة اكثر من آن فامى حد من  
حدودها يفرض ما كان المتحرك قبل ان الوصول اليه فيه ولا يكون فيه بعده فمذه الحركة ان كانت  
قدمية غير متناهية تكون تلك الحالة مستمرة باقية من الاول الى الابد وان كانت هذه الحركة  
حادثية متناهية تكون تلك الحالة مستمرة من المبدأ الى المنتهى والثانية امر غير قار متصل بمتمد  
بامتداد المسافة منطبق على الزمان ينقسم بانقسامه لا اجزاء له بفعل بل بالقوة وثانيا ان  
الاولى لا شك في وجودها في الخارج والالزم ان لا يكون في حال الحركة وليسكون تفاوت  
واما الثانية فقال بعض المتأخرين انها ليست بوجود في الخارج فان المتحرك دام في الحركة  
لم يخرج ذلك الامر الغير القار من القوة الى الفعل واذا انقطع الحركة انقطع ذلك الامر فذلك  
الامر الغير القار موجود في الخيال والذهن لا في الخارج واحكاما لمحققون ذهبوا الى وجودها

واثبت خبير ما سبق بان يمكن ان يكون صدور العالم مع حدوثه على هذا الوجه فلا يلزم  
 في الخارج لا على وجه القرار والثبات كيف وقد قالوا ان الزمان المستمر الغير القار الذي  
 هو مقدار تلك الحركة موجود في الخارج فكيف يتفوهون بنفي وجود الحركة التي هي محل  
 الزمان لا متناهي وجود احوال في ظرف بدون وجود محل فيه فتلك الحركة المستمرة موجودة  
 في الخارج في مجموع الزمان واهلها موجودة في اجزاء الزمان التي هي ايضا اذن  
 ان كان بعض اجزاء الحركة معدوما عن زمان اجزاها الاخر فان عدم الزمان واللاتي  
 ليس بعدم حقيقة نعم وجود تلك الحركة بمجتمعة على وجه القرار ليس لاني اخیال والذهن  
 وتكاثف ان الحركة التوسعية الفلكية مستمرة بسيطة من حيث الذات وفيها تجديد باعتبار النسب  
 والاوضاع بالنسبة الى حدود المسافة فهي من حيث الذات استندت الى القديم وصارت  
 عنه ومن حيث التجدد صارت واسطة لارتباطها بحوادث بالقديم واما القطعية الفلكية فهي  
 مستمرة قدرية بحسب الذات ثممت راحة عدم القرار ثابت لها دائما وبهذه الجهة صدرت  
 عن القديم واستندت اليه وفيها تجديد باعتبار القرائن لاجزاء والابحاض لثبوت عدم القرار  
 لها وبهذه الجهة صارت واسطة في صدور الاحداث عن القديم ومن هنا تبين لك انه كمال  
 قولنا ان حركتها دائمة على كل من الحركتين التوسعية والقطعية وليس مخصوصا بالحركة التوسعية  
 كما فهم الاخرى الى ما قال السيد الباقر في القياسات الحركة الدورية المتصلة الملكية ذات جهتي  
 الثبات والتجدد فانها ثابتة لتجدد مستمرة الثبات فبحسب جهة صلحت التوسعية بين جانبي القديم  
 والاحداث فمن حيث الثبات صدرت عن القديم الثابت الذات ومن حيث التجدد صارت  
 واسطة في صدور الاحداث عن القديم الثابت وليس تخص ذلك بالحركة التوسعية كما يسيء  
 هؤلاء المقلدون بل الحركتان القطعية والتوسعية سبيلها واحد ولكن التجدد في الحركة لقطعية  
 بحسب ما لها من الاجزاء والابحاض وفي الحركة التوسعية بحسب ما يلزم طباعها من النسب  
 المختلفة الى حدود ما فيه الحركة انتهى لمخاض قوله وانت خبير ما سبق وهو قوله لوجعل الامر حادث  
 الذي هو علة حدوثه معدوم واللاحق اه قوله بانه يمكن ان يكون اه تقريره انا لا نسلم  
 ان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره هو التسلسل في الامور المرتبة المجتمعة في الوجود

٤٩  
 وهو خبر  
 عن  
 من  
 حدث  
 في  
 حركته



القدم لشخص في شيء من اجزاء العالم بل لقدم الجنبه بان يكون فرد من افراد العالم  
لا يزال على سبيل التعاقب موجودا وقد قال به بعض المحدثين المتأخرين وقد رايته  
في بعض تصانيف ابن تيمية القول به في العرش

لم لا يجوز ان يكون العالم حادثا على الوجه المذكور بان يوجد قبل شخص شخص وقبل جزء جزء  
من اشخاص العالم واجزائه وبهذا الى غير النهاية فان حدوث جميع اجزاء العالم ليس دفعة  
فلا يجمع الاسماء الغير المتناهية المرتبة لمجموعة في الوجود فلا يلزم التسلسل المحال ولا يلزم  
قدم شخص من اشخاص العالم فلا يتم الدليل فان مفاده على راي شيخ القدم لشخصه ثم علم ان المراد  
من العالم في قوله من اجزاء العالم مجموع ما سوى السد بقرينة لفظ الاجزاء وفي قوله من  
افراد العالم جنس ما سوى السد بقرينة لفظ الافراد وما قال الفاضل اللاهوري في لزوم  
التسلسل في العالم بان يكون قبل هذا العالم عالم آخر وبهذا الى غير النهاية فبعد لما لم  
انقاس من ان حدوث جميع اجزاء العالم ليس دفعة فتفكر قوله وقد قال بذلك بعض المحدثين  
من المحدثين لا من الاحداث والمراد بالمحدثين الذين حملوا الظواهر على الظواهر وانعموا  
فيها فان اكثر ما يطلق لفظ المحدث يراد به هذا المعنى قبل حدوث العالم يتصور على وجهين  
احدهما انه لم يكن جنس ما سوى السد ثم موجودا معه في الاول الثاني ان يكون جنس ما  
موجودا مع السد لكن كل شخص حادث بان يوجد شيء بعد شيء بحيث لا يكون شخص معين  
من العالم موجودا اذ لا وظاهر قوله عليه الصلوة والسلام كان السد ولم يكن مع شيء يدل  
على المعنى الاول وعلى هذا فلا وجه للاحتلال الثاني ويندفع ما ينقله المشهور العلامة عن  
بعض المتأخرين وعن ابن تيمية ما قاله في العرش انتهى ولكن ان يقال ان غرض الشارح  
الاعلامه ليس حقيقة ما نقله عن بعض المحدثين وابن تيمية بل مقصوده ان دليل الفلاسفة  
لو لم لا يفيد دعاهم وهو القدم اشخص بل يفيد القدم النوعي وهو لا يضرنا فان ذلك هو  
بعض منا ايضا فتعرف قوله في بعض تصانيف ابن تيمية اه كان تقي الدين ابن تيمية جنليا  
لانه تجاوز عن احد وحاول اثبات ما ينافي عظمة الحق ثم وجلاه فثبت له اجمعه واهم ولم  
يات اذ كان كما يقره ابن امير المؤمنين سيدنا عثمان رضي الله عنه كان يحسد لما له وان

من  
الفاضل  
اللاهوري  
عبد الحكيم  
١٢٩٠ هـ  
من  
الفاضل  
اللاهوري  
١٢٩٠ هـ

وقال الامام حجة الاسلام رداً على الجواب المذكور ان هذه الحركة مبدأ الحوادث اما من حيث  
انها مستمرة او من حيث انها متجددة فان كانت من حيث انها مستمرة فكيف صدر من استمرار

امير المؤمنين سيدنا علي رضي الله عنه ما صح ايمانه فانه آمن في حال صباه وتقواه في  
حق اهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم بالا يتقوه به المؤمن الحق وقد ورد الاحاديث  
الصالح في مناقبهم في الصحيح والنفقة مجلس في قلعة جبل وحضر العلماء الاعلام والفقهاء  
العظام ورؤسهم كان قاضي القضاة زين الدين المالك وحضر ابن تيمية فبعد القيل  
والقال هبت ابن تيمية وحكم قاضي القضاة بحبسه وكان ذلك سنة سبع مائة وخمسين  
من الهجرة ثم نودي بدمشق وغيره من كان على عقيدة ابن تيمية حل ماله ودمه كذا  
في رواية الجثمان للامام ابى محمد عبد الله الباني ثم تاب تخلص من السجن سنة سبع مائة  
وسبع من الهجرة وقال اني اشعرى ثم نكث عهده واظهر مكنونه ورموزه فحبس حبسا شديداً  
مرة ثانية ثم تاب وتخلص من السجن واقام في الشام وله هناك واقعات كتبت  
في كتب التواريخ ورواها عليه وبين احواله الشيخ ابن حجر في المجلد الاول من الدرر الكامنة  
والذهبي في تاريخه وغيرهما من المحققين هذا كلام وقع في ابيين والامام ان ابن تيمية  
لما كان قائل بكونه قلم جسا قال بانه ذو مركب فان كل جسم لا بد له من مكان على ما ثبت  
ولما ورد في الفرقان احمده الرحمن على العرش استوى قال ان العرش مكانه ولما كان  
الواجب ليا عنده واهزاء العالم حوادث عنده فاضطر الى القول بازلية جنس العرش  
وقدمه وتغلبت غنائه الغير المتناهية فمطلق التمكن له تعالى انزل والتكلمات لخصوصه  
حوادث عنده كما ذهب المتكلمون الى حدوث العلاقات قائم فاعمال بعض الافاضل  
من ان ابن تيمية على هذا الاضطرار ايضا لا يكون ناجيا عن عقوبة مذهبه فان المكان  
من العالم وهو حادث فهو متاخر عن الازل والصدق انزلي فيكون الواجب نعم  
في الازل عرا عن المكان انتهى لمخصر الكلام مشحون بابطال كونه قلم جسا وذاتية تعالى  
عن هذه الخرافات قوله قال الامام حجة الاسلام ابي الامام ابو حامد محمد بن الغزالي رداً على  
ابى جواب الفلاسفة المذكورين الوجه الثالث قولهم ان هذه الحركة اولى بحركة التوسعية او الحركة

بعض  
الاشياء  
التي  
تكون  
من  
الاشياء  
التي  
تكون  
من  
الاشياء



تشابه الاجزاء شي في بعض الاحوال دون بعض وان كانت من حيث انها متحدة  
 فاسبب تجدد اني نفسها فيحتاج الى سبب خالته فيتسلسل في اعترض عليه بان  
 قوله تشابه الاجزاء اعم ولا ان كون الحركة لقطعية ذات اجزاء متشابهة ظاهر فان لها  
 اجزاء اعمضا واما الحركة التوسعية فهي حالة بسيطة بالذات ليست لها اجزاء  
 فهي كونها متشابهة الاجزاء تامل فلا تخلو الكلام عن المسامحة فاما ان يقال ان الحركة  
 التوسعية ذات نسب وادخاع وهي كائنا الاجزاء فالتشابه في النسب بمنزلة التشابه  
 في الاجزاء او يقال ان المراد بتشابه الاجزاء ان لا يكون الاجزاء متخالفة سواء لم تكن  
 الاجزاء او كانت متوافقة وقيل ان الحركة التوسعية صفة بسيطة في ذاتها كيفية  
 موجودة في الخارج حالة في التحرك وهو الفلك سارية في جميع اجزائه المنقسمة بانقسام  
 كما هو شأن احوال لساري وان لم تنقسم في امتداد المسافة والمراد بتشابه الاجزاء عدم  
 اختلافها سرية ويطور الى امتداد المسافة بوجه ما ولا يذهب عليك فيه تكلف ايضا وتانيا  
 ان التعرض بحديث التشابه بيان للواقع ليس له دخل في تقرير اصل الرد وانما المدار على  
 الاستمرار فان استمر لو كان مختلف الاجزاء ايضا لا يصدر عنه شيء في بعض الاحوال دون  
 بعض لا استواء نسبتها الى جميع الاحوال فيلزم الترجيح بلا مرجح قوله شيء في بعض الاحوال  
 دون بعض فان قلت ان ذلك الشيء الصادر من استمرار في جميع الاحوال عدم  
 علمنا به لا يدل على العدم في الواقع قلت الكلام في الحوادث الزمانية من حيث انها  
 حوادث زمنية في انها ليست بصادرة في جميع الاحوال فتأمل قوله فاسبب تجدد ان كان  
 سبب تجدد الذات القديمة فيلزم قدما وان كان امرا اخر فنكلم فيه فيلزم التسلسل فان قلت  
 ان تجددات الحركة امور مفروضة بالنسبة الى الحدود فلا تحتاج الى العلة قلت ليست مفروضة  
 اختراعية كذوجية الخمسة بل مفروضة انتزاعية تصف بها الحركة في نفس الامر فلا بد لها من علة  
 قطعا فان قلت ان تجددات الحركة لازمة لذاتها فان الحركة غير قار الذات فلا حاجة للتجدد  
 الى امر اخر يكون علة لها قلت ان هذا الامر الغير القاري كيف يصدر من ان قال لقار الذات فقد  
 المناسبة بين المنفيض والمنفيض فلا بد من سبب رابط وكذا قد بر قوله واعترض عليه آه

على  
 اهل  
 الفقه  
 ١١٢



هذا التسلسل جائز عند عدم وجوب اتصال الآحاد بهم فليكون بهما التسلسل على الوجه  
المتعاقبة ودر قوه فيها قلت اتحد عبارة عن انقضاء شئ وحدوث شئ آخر فاذا عدم  
جزء من الحركة فلا بد لعدم من عليه حادثه

حاصل الاعتراض اننا اخترنا الشق الثاني وهو ان الحركة من حيث انها مستجدة بعد الاحداث  
وسبب تجددها وتعاقبها يكون امورا اخر مستجدة وسبب تعاقب هذه الامور امورا اخر لها  
الى الاخرى لا تسلسل في الامور المتعاقبة غير المجمعة بها نزول واقع عند الفلاسفة فلا  
قوله قلت التجدد اما سبق كان كلاما في علمه وجود الاحداث وهذا شروع في الكلام في علمه  
ووالها وعدمها قوله فلا بد لعدم من عليه حادثه آه يرد بهنا امورا الاول ما اردوه فقال  
التبريزي من ان ذلك ممنوع انما يلزم ذلك لو لم يكن عدم جزء من الحركة لذاته وليس  
كذلك قال بهمنيار في التحصيل لولا ان في الاسباب لعدم لذاته لما صح وجود الاحداث  
وذلك هو الحركة التي لذاتها وحقيقتها نفوت انتهى وحاصل كلام بهمنيار ان عدم  
الخاص وهو رفع الوجود في الزمان الثاني مقتضى ذات الحركة وذاتها علمه موجب له بالذات  
لا يستند الى الغير فلا يكون له علمه ولا يلزم منه اقناع الحركة فان لم يتبع لذاته هو الذي يكون  
سلب مطلق وجوده ضروريا لذاته لا ان يكون سلب نحو خاص من الوجود ضروريا له والا  
لزم ان يكون الواجب متناعا فان سلب لوجود الزمان ضروري له ولا يتوهم ان ذات الحركة  
لما اقتضت ذلك لعدم الخاص لزم وجودا حال لعدم ضرورة وجوب اجتماع مقتضيه مع مقتضيه هو  
ولهذا قال الفارابي في تعليقه لشي لا يعدم بذاته ولا يتوهم من ان الحركة تنعدم بذاتها  
فهو محال لان لعدمها سببا لان ذات الحركة باعتبار الوجود الذهني لا باعتبار الوجود كحالة  
علمه لعدم الوجود في الزمان الثاني اى لعدم استمرار وجودها الخارجي لا لعدم الوجود مطلقا  
فلا خسر ولا بعد في كون الوجود الذهني علمه للوجود الخارجي الا ترى ان العلة الغائية علمه  
للمعلول بالاتفاق وقد جيب عنه بوجه منها ان الحركة باعتبار وجودها في زمان واحد  
ممكنة فعلتها اما باقية في الزمان الثاني مع عدم تلك الحركة ادلا على الاول يلزم ان تعلق  
المستحيل وعلى الثاني لعدم الحركة بعدم علمتها لا بذاتها وكيفية اننا اخترنا الشق الاول لا يلزم



المتخلف المستحيل قانها باعتبار الزمان الثاني متمنعة فلا يوثق في وجودها بقا والعلية ومنها  
 ما اوردوه في الفصل الرابع عشر من انه يلزم تخلف العدم الخاص عن الذات في زمان وجودها  
 مع انها ملية موجبة له على رأيكم وفيه ان الذات مقتضية للعدم الخاص وهو العدم في الزمان  
 الثاني فلا يتحقق هذا العدم الا في الزمان الثاني نعم ان الذات في زمان وجودها متصرفه  
 بانها معدومة في الزمان الثاني براهمة فلا يلزم التخلف ومن ههنا اندفع ما قاله الفاضل الجليل  
 من ان الحركة قد عدت في الزمان الثاني وذلك لعدم نفسه لا يجوز ان يكون مقتضى ذات  
 الحركة والا لا يجمع مع الوجود مستقته ومنها ما اوردوه في الفصل الثاني من انه لا معنى لانعدام  
 الحركة لذاتها اما الحركة بمعنى التوسط فهي قديمة بالشيء في ابد الابد عندهم واما الحركة بمعنى  
 القطع فهي متصل واحد غير قار الذات حاصل في الزمن من الحركة بمعنى التوسط اذ حرض  
 لها القسمة في الوهم فليس لها اجزاء خارجية حتى يقال انها تنعدم لذاتها انتهى وفيه ان هذا  
 غفلة عما ذهب اليه المحققون فانهم قالوا ان الحركة القطعية امر غير قار بوجوده في الخارج كما قد  
 وثقنا ما اوردوه بعض الافاضل من ان ذات الحركة لو كانت ملية للعدم لنوم من انتفاء الحركة  
 وجودا فان انتفاء العلية يستلزم انتفاء المعلول فلو انتفت الحركة انتفى عدمها فيتحقق وجودها  
 ومنها ما اوردوه ذلك لبعض من ان الحركة غير قارة والعدم قار فكيف يكون الغير القارة ملية  
 للقار ويرد هاهنا قد سبق من ان ملية الحركة باعتبار الوجود الذهني والحركة بهذا الاعتبار  
 اذلية ابدية قارة فلا يلزم القبح ومنها انه لو جاز كون العدم اللاحق للحركة لذاتها لجاز  
 ان يكون وجودها السابق ايضا لذاتها فتكون الحركة واجبة الوجود وقيل لا يلزم من كون  
 الشيء باعتبار وجوده الذهني ملية لوجوده الخارجي كونه واجب لوجوده فتأمل ومنها ان ذات  
 الحركة لو كانت ملية لعدمها اللاحق لما كانت ممكنة فان الممكن ما يكون متساوي الطرفين  
 فنظر الى الذات فكيف ان التساوي المعتبر في الامكان هو باعتبار مطلق الوجود وليس  
 لا باعتبار السلب الخاص او الوجود الخاص ومنها ما قاله الفاضل الجليل انه لا بد من ان لا مكان  
 اما ان يكون ما يتوقف عليه الشيء ولا يتم الا بجا وبزمن ففي الزمان الثاني لما صارت  
 الحركة متمنعة لذاتها وانتفى الامكان فيستند عدم الحركة الى عدم العلية ولا يصلح الى ملية

لا بد من ان لا مكان  
 اما ان يكون ما يتوقف عليه الشيء ولا يتم الا بجا وبزمن ففي الزمان الثاني لما صارت  
 الحركة متمنعة لذاتها وانتفى الامكان فيستند عدم الحركة الى عدم العلية ولا يصلح الى ملية





او عدم امر موجود او بعضها موجود وبعضها عدم امر موجود وعلى الاول منتقل الكلام الى  
 حكمة ذلك الامر وكذا حتى يلزم التسلسل في الامور الموجودة الجمعية المترتبة على الثاني فيكون  
 ذلك لعدم عدم جزء من اجزاء علته وجوده اذ من بين بان لا يكون وجوده لوجود شيء لا يكون عدمه لغيره  
 حتى لا يكون له علة كذا قال في بعض رسائله قوله لا عدم امر موجود او عدمه بالعدم العدم  
 الا حق الظاهر في العارض لما العدم السابق فان العدم السابق للشيء قد يمستمر من الاول  
 في الكلام الى العلة كقوله او بعضها موجود وبعضها عدم امر موجود حتى لا يكون موجودة  
 حرفة بجميعها كما هو الشق الاول ولا يكون معدومة حرفة بجميعها كما هو الشق الثاني بل يكون  
 مركبة منها فبعض اجزائها موجود وبعض اجزائها عدم امر موجود وهذا الشق الثالث ان كان  
 شرا للشيء الثاني في الاستحالة لكن المقصود استيفاء الاحتمالات وتفصيلها فذكر في الشق  
 الثالث في موضع فان رفع ما قال لفاضل لقراباغي كان موضع هذا الكلام بعد نقل  
 النظام الى علة كل من امر موجود وعدم امر موجود لانه لم يحقق لسلسلة بعد حتى يقال  
 او بعضها موجود وبعضها عدم حتى قوله على الاول منتقل الكلام الى علة ان كان علة  
 عدم جزء من الحركة امر موجود منتقل الكلام الى علة ذلك لام علة ايضا امر موجود  
 كذا قلده على لا بد من اجتماعها في الوجود عند انتفاء كل جزء من الحركة فيلزم التسلسل في الامور  
 الموجودة الجمعية المترتبة وهذه الامور لا بد لها من ان تكون موجودات حقيقة متمايزة  
 في الواقع اذ لو كانت متمايزة فعلية الامر الاعتباري مناجاة الى علة شئ لا لا يحصل  
 الاعتبار سوى تحصل المنشأ فالتشأن لو كان متعددا بان يكون بالاول كل امر اعتباري  
 منتقا يلزم التسلسل ايضا ولو كان المنشأ واحدا فيلزم ان يكون الشيء معلولا لنفسه على انما  
 منتقل الكلام الى علة ذلك منشأ فيلزم التسلسل فان قلت ان الحكماء قالوا ان العقل  
 الاول باعتبار الامكان علة لشيء وباعتبار الوجوب علة لشيء آخر فلو جرت علة الامر الاعتباري  
 على المنشأ واحد للكثرة من الوجودات حقيقة وهو محال عند مخالفة المسائل على الصحيح هذا القول بل شهادة  
 الشهادة تدل على بطلانه كذا قال لفاضل لا لا بد من شيء ان القول المتفق عليه من جمهور  
 ائمة ترك بشهادة الالهية في بعض من هذا البحث فلا يحمل قوله على الثاني فيكون آه

سلسلة  
 من  
 الامور  
 المتمايزة  
 في الواقع  
 اذ لو كانت  
 متمايزة  
 فعلية الامر  
 الاعتباري  
 مناجاة الى  
 علة شئ لا  
 لا يحصل  
 الاعتبار  
 سوى حصول  
 المنشأ فالتشأن  
 لو كان متعددا  
 بان يكون  
 بالاول كل امر  
 اعتباري منتقا  
 يلزم التسلسل  
 ايضا ولو كان  
 المنشأ واحدا  
 فيلزم ان يكون  
 الشيء معلولا  
 لنفسه على انما  
 منتقل الكلام  
 الى علة ذلك  
 منشأ فيلزم  
 التسلسل فان  
 قلت ان الحكماء  
 قالوا ان العقل  
 الاول باعتبار  
 الامكان علة  
 لشيء وباعتبار  
 الوجوب علة  
 لشيء آخر فلو  
 جرت علة الامر  
 الاعتباري على  
 المنشأ واحد  
 للكثرة من الوجودات  
 حقيقة وهو محال  
 عند مخالفة المسائل  
 على الصحيح هذا  
 القول بل شهادة  
 الشهادة تدل على  
 بطلانه كذا قال  
 لفاضل لا لا بد  
 من شيء ان القول  
 المتفق عليه من  
 جمهور ائمة ترك  
 بشهادة الالهية  
 في بعض من هذا  
 البحث فلا يحمل  
 قوله على الثاني  
 فيكون آه

## في لزوم التسلسل في الموجودات التي هذه الالام عدم لها

يعني انه لو كان علته عدم جزاء من الحركة عدم هو موجود فيكون هذا لعدم عدم جزاء من  
 اجزاء علته وجوده لكسب جزاء من الحركة فان لعدم ليس له مصداق بل هو عبارة عن  
 الية المحضة فليس لعدم شيئا يكون من شأنه التأثير فالحكم بعليته لعدم لعدم على سبيل  
 المسامحة فالتحقيق ان الفاعل المستجمع للشرايط اذا وجد وجد المعلول لاقتناع التخلل  
 واذا عدم عدم المعلول فوجود الفاعل يوثق في وجود المعلول لكون الوجود محتاجا الى التاكيد  
 وانتفاء التأثير بعدم الموثرا من الالام ابتداء او بعد الثبوت وليس ان لعدم يوثق في  
 لعدم لعدم جزاء من الحركة لو استند الى عدم لكان مستندا الى عدم علته وجوده فان  
 معنى استناد عدم الى عدم هو عدم تأثير الوجود في الوجود الى هذا يشير الشارح بقوله اذن من بين  
 آه قال لفاضل بجائسي ما توهمه ان عدم جزاء من الحركة لو كان بسبب عدم علته وجوده لكان  
 يلزم ان البقاء محتاج الى علة مع ان البقاء غير محتاج الى علة والا لكان عدم وجود المعلول  
 معلولا لعدم علة البقاء والمعلول لا يكون في مرتبة العلة لتقدم العلة على المعلول فلا يكون عدم وجود المعلول  
 في مرتبة عدم علة البقاء ولما كان ارتفاع النقيضين محالاً فيكون وجود المعلول في مرتبة  
 عدم علة البقاء فيلزم تحقق المعلول وهو البقاء مع عدم علة هفت وفيه ان هنا  
 يتبنى على ان علة عدم عدم حقيقة فان التقدم من احكام العلة الحقيقية والى  
 كما مر آفا فليس ما ترى ان علة الالام لا تقار الى العلة عندهم الا مكان وهو باق حال بقاء  
 فيحتاج الممكن في حال بقاء ايضا الى العلة وما قال ذلك لفاضل من ان معنى احتياج  
 الممكن الى العلة ان لا يقع احد طرفيه بلا علة وهو لا يقتضيه احتياجه في بقاء الى علة فما  
 لا يصغي اليه فان الامكان هو سلب ضرورة الطرفين وهذا لازم للممكن في جميع الاحوال  
 فلما انه في حال حدوث مستوى الطرفين يفتاق الى علة كذلك في حال بقاء  
 مستوى الطرفين يقتصر الى علة فهذا القول نشأ من الغفلة عن معنى الامكان والتفصيل  
 موضع آخر فاعل قوله فيلزم التسلسل في الموجودات آه فان عدم جزاء من الحركة لما كان  
 بعدم علة وعدم هذه العلة بعدم علمها وبهذا فمذهبه العدميات الالام هي مرتبة ومجاسته

في لزوم التسلسل في الموجودات التي هذه الالام عدم لها



وعلى الثالث لا بد ان يكون احد القسمين من الامور الموجودة وتلك لاعدام او كلاهما  
غير متناهية وعلى الوجهين يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة الجمعية والحاصل  
انه يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة اما في حال وجوده السابق او في  
حال عدمه لاحق لان عدمه ان كان بسبب موجود او بسبب عدم الموجود يستلزم  
حدوث امر موجود وعدمه عدم المانع المستلزم لوجود المانع يلزم التسلسل في الموجودات  
المترتبة الجمعية كما ذكرته في حال عدمه ان كان بسبب امر موجود يستلزم الموجود والزم التسلسل  
لعدم ذلك جزا من الحركة فلا بد من ان يكون نقائصها التي هي الموجودات اللامتناهية جمعة  
في ان قبل ان حدوث هذه الاعداد وتصاحبة لوجود ذلك جزا من الاعداد ارتقاء لتقسيم  
وتمتد بمرتب هذه الاعداد فيلزم التسلسل في الموجودات التي هذه الاعداد اعدام لها قوله  
وعلى الثالث لا بد ان يكون آه يعني انه على تقدير ان يكون عدمه جزا من الحركة بان يكون  
بعضها موجودا وبعضها عدمه موجودا لا بد ان يكون احد القسمين اللذين هما الامور الموجودة  
التي هي علل لبعض الموجودات الاعداد التي هي علل لبعض الذي هو عدمه موجودا وكلاهما  
غير متناهية فان قلت ان الغرض في الثالث ان يكون بعض جزا تلك لعلها امر  
موجودا وبعضها عدمه موجودا ولم ينقل الكلام بعد الى تلك لعله ولا الى اجزائها فكيف  
يلزم عدم تنهاى احد القسمين قلت ان نقل ظاهر ما سبق فلا حاجة الى الذكر لكن نتج ان عدم  
تنهاى القسمين كليهما لازم جزا على قياس ما مر في الشقين الاولين فلا يكون لقول الشارح لا بد  
ان يكون احد القسمين المجمعة فتدبر قوله وعلى الوجهين يلزم التسلسل آه اما اذا كان غير  
المتناهي في علل البعض الموجود فظاهر واما اذا كان الغير المتناهي تلك الاعداد  
فكان كل عدم من تلك الاعداد عدم جزا من اجزاء الاعداد وكما مر فتدبر قوله  
والحاصل ان آه اشار بهذا الى ان المراد من الامر الموجود في قوله السابق وتلك لعله  
هو الموجود آه ما يعم المانع وغيره فلا تغفل قوله وجوده السابق اي وجوده الجزا  
من الحركة السابق على مدله لاحق قوله ادنى حال عدمه اي عدم ذلك جزا من الحركة  
قوله وان كان اي عدم ذلك جزا من الحركة قوله يلزم التسلسل المذكور اي يلزم التسلسل



وقت وجود ذلك كحادث وقس عليه حال الشئ الثالث فان قلت على تقدير كون  
عدم كل جزء مستندا الى عدم المانع يستلزم لوجود المانع لا يلزم الترتيب بين  
تلك الموانع حتى يلزم التسلسل المستحيل بل لا يلزم اجتماع تلك الموانع في الوجود بجزءان  
في الامور الموجودة المرتبة الجمعية كحادثه وقت وجود ذلك بجزء من الحركة لان عدم  
امر موجود لا بد من ان يكون عدم علة من ملل وجوده كما قدم قوله وقس عليه حال  
الشئ الثالث في لزوم التسلسل في الامور الموجودة المرتبة الجمعية بالبيان الذي  
مر في القسمين الاولين قوله فان قلت على تقدير ان يكون آه قلم او كانه لما كان عدم  
جزء من الحركة بسبب عدم المانع المستلزم لوجود المانع فعدم جزء ما بعده بسبب  
وجود مانعه وكذا عدم جزء ما مقدم عليه وهكذا فيكون عدم كل جزء بسبب وجود مانعه لا بغير  
غير متناهية فيكون الموانع ايضا غير متناهية فيلزم التسلسل فادرك هو ال عليه بقوله فان قلت  
على تقدير آه وثانيا ان هذا السؤال لما يتوجه لحوال الامور الموجودة الغير المتناهية على الموانع  
اللازمة عند عدات الاجزاء الغير المتناهية واما لو حلت على الامور الموجودة المرتبة الغير  
المتناهية اللازمة من السؤال في علة الامر الموجود اذا كان لعل كلها امور موجودة  
ما قدم تقريره فلا يتوجه هذا السؤال صلا فتكر قوله لا يلزم الترتيب آه فان كل مانع من  
تلك الموانع وان كان علة لعدم جزء من اجزاء الحركة ولكن لا يلزم منه ان يكون بعض  
تلك الموانع متوقفا على البعض فلا يلزم الترتيب بين تلك الموانع نفسها قوله حتى يلزم  
التسلسل المستحيل هو التسلسل في الامور الموجودة المرتبة قوله بخوان ان يكون آه حاصله ان  
نع جزء من الحركة حادث وتحقق حال عدمه ومانع جزء مقدم على هذا الجزء كان موجودا  
ن عدم ذلك جزءا المقدم ويجوز ان ينتفي بعد ذلك لان فلا يجمع مع المانع الذي هو  
نع لهذا الجزء المتأخر وهكذا فلا يلزم اجتماع الموانع في الوجود فان قلت ان عدم الجزء  
مقدم اما ان يكون مستمرا او لا وعلى الثاني يلزم اعادة المعدوم وهو محال وعلى الاول  
ون مانعه ايضا مستمرا فلا احتمال لانتفاء المانع مع بقاء عدم الجزء المقدم قلت يجوز ان يكون  
نع الجزء الثاني مانعا عن الجزء الاول ايضا ومانع الجزء الثالث مانعا عنه وعن الجزءين الاولين



حدوثها ولو أنها كانت في انتفاء ما هي مانعة عنه قلت تلك الموانع متعاقبة في الحدوث  
فإن جمعت في الوجود لزوم التسلسل المستحيل لأن أحوالها مترتبة في الحدوث بحسب  
الزمان ومجمعة في الوجود فيجري فيها التطبيق ولا يفرج فيه عدم ترتيبها بحسب لذات  
كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة فإنا نأخذ لسلسلة البتة من الساعات في اليوم وطبقها  
على السلسلة لمبتدئة من الأحداث في الالسن نسوق البرهان إلى الأحسن وإن  
لم يجمع في الوجود ونقلنا الكلام إلى علته عدوها حتى يلزم التسلسل المستحيل في الموجودات  
الأحادية وقت وجودها أو وقت عدوها فإن علته عدم كل مانع إما عدم عدم المانع  
لمستلزم لوجود المانع أو عدم جزء من أجزاء علته وعلى الأول يلزم وجود المانع المترتبة  
في الحدوث الغير التناهيية وعلى الثاني يلزم أن يكون تحقق ذلك المانع موقفا على  
وبهذا فلا يلزم إمتناع عدم أجزاء المقدم مع انتفاء المانع وإن أنقضى مانع الأول بل المانع  
مستحق غاية الأمر أنه يلزم تعدد الموانع وهو جائز لا ضير فيه فتدبر قوله متعاقبة في الحدوث  
فإن حدوث كل من الموانع مقرون بحدوث عدم جزء من أجزاء الحركة إذا لو كان حدوث  
كل من الموانع سابقا على عدم جزء من أجزاء الحركة لزوم خلاف المفروض لا مزية في أن  
إعدام الأجزاء متعاقبة في الحدوث بحسب الزمان فلكذلك الموانع المقرونة بتلك الأقسام متعاقبة  
في الحدوث بحسب الزمان أيضا وقال الفاضل القزويني من أنه لم يظهر من هذا الجواب  
رفع المنع الأول فإما رفع المنع الثاني فقط بخلاف وجود جميع الموانع دفعة بترتيب زمني  
أو ذاتي فلا يجرى البرهان في ما بطله فيما لا يصحى إليه فتدبر قوله ولا يفرج فيه أه قال الشرط  
في استحالة التسلسل جريان برهان التطبيق ليس هو الترتيب الذاتي فقط كما زعم المعترض بل  
هم من المراتبي والزمان وتلك الموانع وإن ليس فيها الترتيب الذاتي لكنه فيه ترتيب زمني تفكر  
قوله ونسوق البرهان بأن نقول ما أن يكون بأجزاء كل من مراتب السلسلة الكبرى مرتبة من  
السلسلة الصغرى في تساوي الأصغر والكبير أو لا فينتهي الصغرى والكبرى انما زادت عليها بقدر  
متناه فتكون متناهية أيضا وسبحي التفصيل فانتظره مفتشا قوله وإن لم يجمع أه توضيحه على أدوله  
أختمنا في أنه إن لم يجمع تلك الموانع المتعاقبة بحسب حدوثها في الوجود بل تكون متعاقبة وجودا

سلسلة  
المرتبة  
الزمانية

امور موجودة غير متناهية مرتبة فيلزم التسلسل المستحيل في سبب وجودها بالجميع

بحيث ينقضي وينعدم بعضها عند وجود البعض الآخر كما هو شأن اجزاء الحركة لقلنا الكلام الى علة  
عدم تلك الموانع المتعاقبة الغير المجمعة في الوجود فانه لا بد لكل عدم حادث من علة حادثة  
فنقول ان اذا انعدم مانع من تلك الموانع فعلة عدم هذا المانع اما وجود مانع لهذا المانع  
فلا بد لهذه العلة الحادثة من علة حادثة في هذا الآن ايضا وكذا الى غير النهاية فهذه العلة  
الحوادث يتوقف بعضها على بعض فهي مرتبة ومجمعة في الوجود في آن واحد ولا مزية في ان  
هذه العلة علل لعدم هذا المانع بلا واسطة او بواسطة فيكون هذه العلة علل موانع لهذا المانع  
فيلزم وجود الموانع المرتبة في الحوادث الغير المتناهية فيلزم التسلسل المستحيل في الموجودات  
الحادثة وقت عدم هذا المانع وهو محال واما عدم جزء من اجزاء علة هذا المانع فيلزم  
ان يكون تحقق هذا المانع ووجوده موقوفا على امور غير متناهية مرتبة بحسب لذات مجمعة  
في الوجود وهي العلة الموجودة التي لا بد منها في وجود جزء من اجزاء علة وجود هذا المانع  
فيلزم التسلسل المستحيل في اسباب وجود هذا المانع وقت وجوده ولا يذهب عليك ان  
بناء السؤال على حل الامور الموجودة الغير المتناهية على الموانع اللازمة عند حدوثات الاجزاء  
الغير المتناهية وهذا الجواب ليس بنيا على هذا كمال فان محصلة اجزاء الكلام في علة عدم مانع  
واحد وتعمري ان كلام الشارح ههنا ليس منبسط غايه الانتظام فتفكر قوله الوجه الرابع اه  
علم اولنا ان لما اجابنا عن نقض بالحادث اليومي بالفرق بين التسلسل في المجتمعات  
والتسلسل في المتعاقبات وعرفت بجواز التسلسل في المتعاقبات كما مر تقريره فصار جواز  
التسلسل في المتعاقبات من جهة الدليل فهذا الوجه الرابع نقض اجمالي تقريره ان يلزم  
يستلزم جواز التسلسل في المتعاقبات وهو محال غير معقول فالدليل ايضا كذلك ويحتمل  
ان يكون هذا الوجه الرابع معارضة بان يقال ان العالم حادث فانه لو كان قدرا لا بد  
من سلسلة الاحداث في ربط الاحداث بالتقديم فيلزم التسلسل في المتعاقبات وهو محال  
غير معقول فالقدم ايضا كذلك وثانثا انه لو جعل شيئا ما نقل سابقا عن الامام حجة الاسلام  
وجها مستقلا بما سمع من وجوه اجوبة الدليل بمثل هذا الوجه الرابع لكان له وجه ولا يقطن ان لا يفتي



ما عول عليه بعض المتأخرين وهو ان القول بتوارد الاستعدادات الكاوشة الغير المتناهية  
على مادة قديمة بل عدم تباينها في حوادث موجودات متعاقبة مع وجود قديم مطلقا سواء كانت  
تلك الحوادث واردة على ذلك القديم عارضة له او لا غير معقول لان القديم يجب ان يكون  
سابقا على كل حادث اذا القديم مالا يكون مسبوقا بالعدم والحوادث ما يكون مسبوقا به فلا بد  
ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان يكون له حالة يتحقق فيها  
سبقة على كل واحد مما يصدق عليه الحادث

اذ يمكن ان يقال ان ذلك يستلزم المحال فانه يقتضي جواب تعاقب حوادث الغير المتناهية  
وهو محال لان هذه الحركة مبدأ آه ولا حرج في ان يورد بعض الوجوه من الاليرادات التي  
تحتل ايرادا على الدليل وايرادا على جواب رد الدليل بحجة ايرادا على الدليل وبعض الوجوه منها  
بجمل ايرادا على جواب الدليل قوله عول عليه التحويل تكمية كردن وعتما و نمودن قوله فلا بد ان  
يكون آه تمام نتيجة لما تقدم وقوله السابق القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث بمنزلة  
الدعوى فلا يلزم التكرار لكن يخلج في القلب انه ان الاد سبق القديم على فرد فردا بفراده  
فليس لكن هذا لا يوجب ان يكون القديم حالة يتحقق فيها سبق القديم على كل واحد من  
افراد الحوادث وان الاد سبق القديم على جميع الافراد مرة واحدة فهو مع انه لا يلزم حقا  
ممنوع ايضا وان الاد سبق القديم على كل فردا من ان يكون منفردا مجتمعا كما هو شأن  
المحصورة فهو ممنوع اذ لو اعتبر فردا مجتمع مع الحوادث الغير المتناهية لم يكن للقديم سبق عليها  
وما قالنا حصل اللاهورى من ان المراد من كل واحد الكل لا فردا كما في صدق كل  
على جزئية فيكون الحكم على كل واحد لا قيد الافراد والاجتماع كما في كل انسان حيوان القديم  
سابق على كل فرد من افراد الحوادث بدليلين الاول انه لو كان القديم مقارنا لواحد من  
تلك الحوادث لزم قدم الحادث او حدوث القديم وكلها محال لان والثاني انه في زمان عدا  
ذلك لواحد من تلك الحوادث ان لم يكن القديم موجودا لزم حدوثه وهو خلاف المقروض  
وان كان موجودا لزم سبق القديم على الحادث وهو المطلوب فلا يخفى سخافة آراء الدليل الاول  
فهي انما يلزم قدم الحادث او حدوث القديم لو كان القديم مقارنا لواحد من تلك الحوادث

سأ  
اس  
مردم  
مردم

واذا كان مقارن مع واحد منها لا يكون سابقا على كل واحد منها بل على بعضها وهو بل  
 بضرورة العقل ويلزم من تواردا حوادث الغير المتناهية عليه ان لا يوجد له تلك الحالة  
 بل مقارنة والخاص مع بعض احوال المناقاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد  
 وليس كذلك بل هو مقارن لفرد منتشر من تلك احوال فالقديم قديم واحداث حادث  
 واما الدليل الثاني ففيه انا نخرنا ان القديم موجود حين عدم ذلك لواحد من احوال فلا بد  
 منه الا سبق القديم على حادث حادث منفردا ومعينا وهو ليس لمطلوب بل المطلوب على ما اورد  
 الفاضل للآهوري سبق القديم على كل واحد من افراد احوال اعم من ان يكون منفردا  
 او مجتمعا فتفكر قوله واذا كان مقارنا آه يحد منه انه ان اراد ان مقارنة القديم مع واحد  
 معين من احوال ينافي سبقه على كل واحد منها فسلم لكنه ليس القديم مقارنا لواحد  
 معين منها وان اراد ان مقارنة مع الفرد المنتشر منها ينافي سبقه على كل واحد منها فالمناقاة  
 ممنوعة فانه يجوز ان يسبق القديم على كل واحد منها مع مقارنة لكل واحد منها وان اراد ان  
 مقارنة للفرد المنتشر منها ينافي سبقه على كل فرد منها اعم من ان يكون معينا او منتشرا فمذه  
 المناقاة حقة لكنه لم يثبت بعدي سبق القديم على الفرد المنتشر بحيث لا يكون معه فردا وان  
 توهم ان مقارنة مع واحد معين من احوال او غير معين بمنزلة الايجاب الجزئي سبقه  
 على كل واحد منها يستلزم عدم مقارنة بواحد منها وهذا هو السلب الكلي والايجاب الجزئي منا  
 للسلب الكلي فيزاح بمنع الاستلزام فليكن لانصاف قوله ويلزم من تواردا احوال  
 آه في الحاشية الكمالية كانه دليل على قوله كان مقارنا مع واحد فلهذا فرع على تواردا  
 احوال نفى تلك الحالة فتواردا احوال يوجب مقارنة والخاص مع بعض احوال  
 والمقارنة مع البعض كما يوجب نفى الحالة المذكورة فظهر اندفاع ما في كلام بعض احوال  
 من انه لا يخفى ان مال لمقدمة القاكمة ويلزم من تواردا احوال آه ومال لمقدمة  
 القاكمة اذا كان آه واحد انتهى وانما اورد كلمة كان لكون ظاهر العبارة ابياعه فان  
 استعمال الواو العاطفة في محال الاستدلال لا يتعارف وتبعد نفى العبارة حشوفان قول  
 ان لا يوجد له تلك الحالة بعد قوله ويلزم من تواردا احوال آه لا حاجة اليه بل يكفي ان

٩٣  
 مقارن



ولسبق على كل فرد بداهية قلت هذا هو بداهة الوهم لا بداهة العقل فان تقدم القديم  
على كل فرد من المصاديق انما يستلزم كون القديم مستحقا في الزمان السابق على كل فرد منها وان كان بمقارنا الفرد  
يقول ويلزم من تواردا كحادث الغير المتناهية عليه دوام مقارنة مع بعض كحادث  
والمناقاة الى آخر ما قال فتفكر قوله هذا هي الحكم بالمناقاة بين دوام المقارنة مع بعض  
الافراد لسبق على كل فرد بداهة الوهم لا بداهة العقل وتعرض حليته لفاضل لقرا باغى  
ان الظاهر ان حكم الوهم انما هو الحكم بوجوب حالة للقديم يتحقق فيها سبقه على كل واحد  
من افراد الحادث مرة وبعد قبول هذا الحكم فالحكم بالمناقاة المذكورة بداهة العقل لا بداهة  
الوهم ولا حيب عنه بوجهين الاول لما ذكره بعض الفاضل من ان هذا الاعتراض لما يرد  
لو عرفت الشرح بوجوب الحالة للقديم التي يتحقق فيها سبقه على كل فرد مع ان الشرح  
ينكره وصرح بالانكار في بعض رساله فما قبله الشارح فكيف يصح ان يقال ان بعد  
قبوله فالحكم بالمناقاة المذكورة ليس بداهة الوهم ولا يذهب عليك انه ليس غرض  
الاعتراض من قبله حتى يمس به هذا الجواب بل غرض الاعتراض ان المجيب بالوجه الرابع اعتبر وجوب  
حالة للقديم فيها سبقه على كل فرد مرة وحكم بمناقاة هذا سبق للمقارنة مع بعض الافراد  
وانما يمنع الشرح هذه المناقاة مع ان هذه المناقاة بعد قبول وجوب حالة الكذائية  
اسى بعد ارادتها واعتبارها لا تقبل بالمنع بل يجب على من ان يمنع وجوب حالة الكذائية  
دون المناقاة وانما في ان بداهة الحكم بالمناقاة المذكورة لما كانت تنفرد على لزوم  
الحالة الكذائية ولزومها بداهة الوهم لا بداهة العقل فلا حرج في الحكم على بداهة الحكم  
بالمناقاة المذكورة بانها بداهة الوهم لا بداهة العقل لان اصل هذه المناقاة المتفرقة هي  
عليه كذلك ثم علم ان اعتراض الفاضل لقرا باغى انما يرد ظاهره لو كان المشار اليه  
لهذا هو القريب الى المناقاة المذكورة كما هو مقتضى لسوق واما لو كان المشار اليه لهذا  
جميع ما قاله المجيب بالوجه الرابع ويكون المعنى ان جميع ما قاله المجيب بداهة الوهم  
لا بداهة العقل فلا مجال لا يراى لفاضل لقرا باغى فتفكر قوله على كل فرد منها انه  
متعلق السابق قوله وان كان اسس القديم مقارنا لفرد آخر من المصاديق

آخر منها ومنها لا كان لتقدم موجودات قبل فرد من احوادث اذا من فرد منها الا والقديم  
موجود قبله مع احداث السابق عليه فيحقق تقدمه على كل فرد منها مع دوام المقارنة  
بفرد آخر منها وانما يلزم ما ذكره لولزم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه كحادث في  
زمان واحد وهو ليس كذلك بل انما يلزم ذلك في احوادث المتناهية والغير المتناهية  
فيحقق تقدم القديم على كل واحد منها مع دوام المقارنة بفرد منها وذلك ظاهر

قوله فيحقق تقدمه اي تقدم القديم على كل فرد من احوادث قوله انما يلزم آه يعني  
ايه انما يلزم ما ذكره لمجيب من المناقاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق  
على كل فرد لولزم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه احداث في زمان واحد فان  
القديم السابق على جميع افراد احداث في زمان واحد لا يجوز ان يقارن بالجميع  
الفرد المنتشر قوله وهو ليس كذلك لاسيما ان القديم يكون سابقا على جميع ما يصدق  
عليه كحادث في زمان واحد قال بعض الافاضل ان اجميع عبارة عن الاتحاد مع  
عرض الياة او بدو فاذا لا خط لعقل الى الاتحاد باجمعها كاظا اجماليا وحكم سبق تقدم  
عليها فهو يستلزم سبق على اجميع بلا مزية الا ترى ان شئ اذا كان له عشرة اجزاء مثلا  
وكان امر سابقا على كل واحد منها فيسبق ذلك الامر على ذلك الشئ ايضا ولا يذهب  
عليك ان سبق على الافراد بالتعاقب والانتشار لا يوجب سبق على اجميع انما تحت ان  
حكم لكل الافرادى ولكل المجموع ليس متحد افكر قوله فيحقق تقدم القديم آه والمختص ان  
احداث لما كانت غير متناهية فلا يوجد زمان الا والقديم يكون مقارنا لواحد من  
تلك كحادث فكانت مقارنة ذلك لقديم للحادث قدمية ايضا فالمقارنة مع فرد من  
افراد تلك كحادث وانما لا ينافي عدم المقارنة مع كل فرد منها من حيث الخصوصية  
فيحقق تقدم القديم على كل واحد من افراد احداث مع دوام المقارنة بفرد منها وذلك  
ظاهر قيل ان ارادتم بتقدم القديم التقدم الذاتي فهو مستلزم لكون احداث صادقاتا  
واحداث ذاتي باطل عند الشارح وان اراد التقدم الزماني فهو مناف لدوام المقارنة  
بفرد من افراد احداث لان كل وقت فرض فهو وقت مقارنة القديم لفرد منها فان

ع

بعض الافاضل

سعيد

معدى

سنة

سنة

سنة

سنة

سنة

سنة



وقد اعترض عليه بان المناقاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد ليس على كل فرد  
 لما يلزم لو استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل المجموع الذي هو عين الافراد الموجودة  
 وليس كذلك وانت تعلم فساد ما بان حدوث كل فرد يستلزم حدوث الكل المجموع فان كل  
 وقت التقديم وفيه انا مختار الشق الثاني وليس للقديم تقدم مرة واحدة على الجميع بل  
 تقدم زمني على كل واحد من الاحاد فالتقدمات الزمانية كثيرة بقدر الاحاد ويوحد مع  
 كل تقدم معينة بفرد فليس التقدم الزمني منافيا لدوام المقارنة بفرد فتفكر قوله قد غمض  
 عليه على الجواب بالوجه الرابع قوله انما يلزم لو استلزم آه حاصلة ان سبق القديم على  
 كل فرد يقتضيه حدوث كل فرد ولو استلزم حدوث كل فرد حدوث المجموع يكون القديم سابقا  
 على الجميع لسبق القديم على الاحاد فلا يكون للقديم رج مقارنة مع بعض الاحاد والى  
 فيتحقق المناقاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد ليس على كل فرد ولا ليس  
 كذلك فان حدوث كل فرد لا يستلزم حدوث المجموع فلا يتحقق المناقاة المذكورة قوله  
 يستلزم حدوث الكل المجموع آه قد اجيب عنه بوجهين الوجه الاول ما اورده الفاضل من ان  
 من ان تحقق افراد غير متناهية يستلزم تحقق مجموعات غير متناهية مركبة من آحاد متناهية  
 على ما لا يخفى والمراد بالكل المجموع مجموع ما ظهر ان حدوث كل فرد لا يستلزم حدوث فردا  
 كذلك وشكل فرد كل مجموع لا يتلزم حدوث مجموع ما اورده عليه بوجهين الوجه الاول ما اورده بعض الافاضل  
 من ان هذا قياس مع الفارق فان كل فرد كل مجموع فرض جزا للمجموع وكل فرد بالقياس  
 الى فردا ليس جزا له بان يكون فردا متوكلفا من تلك الافراد بل هو جزئي له وحدث لا جزئي  
 يستلزم حدوث الكل لدخول الاجزاء في سخر وحدث الجزئيات لا يستلزم حدوث الكل لكون  
 الجزئيات خارجة عن قوامه وقيل ان كل مجموع ليس جزا للمجموع مالم يكن مجموعا كلي والمجموعات  
 افراده فحال الكليات والجزئيات نعم ان كل مجموع جزا من المجموع الذي هو مجموع الافراد  
 الموجودة الغير المتناهية وهذا لا ليس الفاضل كجائسي فانه اراد بالمجموع مجموعا مالا هذا المجموع  
 هو الثاني ان هذا يستبعد من العبارة فان الواجب على المعارض ح ان يقول انما يلزم  
 لو استلزم حدوث كل مجموع حدوث مجموع ما والا مرفى العبارة بين والوجه الثاني انه اراد

القول بان كل  
 شيئ لا يكون  
 ١٢ من  
 على  
 بعض الافاضل  
 كرم الله  
 وجهه  
 على  
 القول بان كل  
 شيئ لا يكون  
 ١٢ من

جزء من المجموع وحدوثها كجزء يستلزم حدوث الكل بداهة وكانه توهم ان حدوث  
الكل للمجموع انما يتحقق بان لا يكون شئ من آحاده موجودا أصلا ثم يوجد وهو توهم بعيد  
وقد قبح بعض الفضلاء في مذهب الفلاسفة بان وجود الماهية ليس لاني ضمن الأفراد  
وهم قائلون بحدوث كل فرد من افراد الحوادث فيلزم عليهم حدوث ما هيئاتها فلا يتصور  
قدم النوع مع حدوث كل فرد قلت هذا الكلام مخيف لان المراد انهم من القدم انوعى

بحدوث لازم عنى ثبوت الابداء وثبوت الابداء لكل واحد لا يستلزم ثبوت الابداء  
للكل للمجموع الذي هو عين الافراد الموجودة الغير المتناهية كذا اورد الفاضل اللاهوري  
وقيه ان الابداء ليس بلازم للحدوث بل الحدوث لازم للابداء فلو قال ملزومه كان  
حسنا وآلا لم يتعلق بالعبارة يكون سلفا فلا مضايقة في المسامحة فافهم قوله وكانه توهم آه  
بيان لمنشأ غلط المعترض وتوضيحه ان حدوث المجموع في الواقع انما ثلثته الاول  
ان لا يكون شئ من آحاده واجزائه موجودا أصلا ثم يوجد جميع اجزائه دفعة واحدة وانما  
ان يحدث المجموع بحدوث اجزائه على سبيل التقاقب الثالث ان يكون بعض الاجزاء  
قد ياد بعضها حادثا والمعارض توهم ان حدوث المجموع لا يكون الا على النحو الاول لا يرب  
في ان حدوث كل فرد لا يستلزم حدوث المجموع على النحو الاول قوله وهو توهم بعيد لما عرفت  
من ان حدوث المجموع ثلثته انما لا يذهب عليك ان المجموع وان كان حدوثه انما  
ثلث الا ان المعترض اراد به النحو الاول لكونه مفيدا للمجيب بالوجه الرابع فان المجيب  
يقول بسبق القديم على جميع الحوادث مرة واحدة فليس هذا التوهم من المعترض بعيدا فافهم  
قوله وقد قبح آه اعلم انه ليس الغرض بهذا الكلام دخلا فيما هو المقصود ههنا من ربط  
الحوادث بالقديم فان تقاقب الاشخاص يكفي فيه سواء كان النوع قد ياد اول ابل هو  
قبح في قدم النوع مع حدوث الافراد كما يراه الفلاسفة فاورد عليه ان القبح يقتضي ان يخل قدم  
النوع مع حدوث الافراد من الفلاسفة ثم يقيح عليه ليس من المحصلين القبح على المذهب من غير نقلة وجيب عنه بان  
يقول بقدم النوع مع تقاقب الافراد لما اشتهر من الفلاسفة وقد ذكر في سلف ايضا وكان ماورد عليه يناسب الما ذكر  
في هذا الوجه الرابع بنوع ما اورد ههنا كفاء البهرة والذكر السابق ولا حرج فيه قوله ليس لاني ضمن الافراد

٢  
المراد  
منه  
مجموع  
الاجزاء



ان لا يزال فرد من افراد ذلك النوع موجود بحيث لا ينقطع بالكلية ومن البين ان  
حدوث كل فرد لا ينافي ذلك صلا وليست شعري ماذا يقول هذا القائل في الورد الذي  
لا يبقى فرد منه اكثر من يوم او يومين مع ان الورد باق اكثر من شهر او شهرين وبعده  
لعقل تحكم بان لا فرق بين المتناهي وغير المتناهي

بطلان وجود الماهية المجردة فليس لها وجود مستقل بدون الافراد قوله ان لا يزال فرد  
آه هذا تفسير بالمزوم فان قدم النوع عبارة عن ازلية الماهية وازلية الماهية ليس لها استمرار  
في جانب الماضي ولما كان لم يخل جز من الازل عن فرد من افراد بالزم استمرارها وان كان  
لم يستمر فرد معين من افرادها الا ترى ان الفرد مقيد ودوام المقيد لا يكفي في دوام المطلق  
والا يستلزم ان يوجد المقيد بدون المطلق فيلزم وجود الفرد بدون الكل هيئت ما قال  
الفاضل اللاهوري من ان القدم فرع الوجود فكما لا وجود للماهية الا في ضمن الافراد  
لا وجود للفرد لهم الا في ضمنها فاذا كان كل فرد حادثا كان فردا ايضا حادثا فثمة ما اول  
فبان حدوث كل فرد لا يستلزم حدوث فردا على ما مر واما ثانيا فبان ليس في كلام  
الشراح اثر من قدم فردا حتى يقترح عليه بان فردا ما حادث بل غرضهم قدم النوع  
مع حدوث الافراد وذلك من لا يفرق فيه فان قلت ان كل فرد يكون معدوما  
وحكم الافراد يسري الى الطبيعة فيكون الطبيعة معدومة فكيف تكون قديمة ولهذا ان  
موضوع الماهية القديمة عن الطبيعة من حيث هي هي غيبي بانتفاء فردا فيلزم انتفاء  
الطبيعة وعدمها والعدم ينافي القدم فقلت هذا لا يضرنا فان غاية ما لزم من بيانكم انصاف  
الطبيعة بالعدم في ضمن فردا وهذا لا ينافي قدما التحقق بانحو آخر من وجود آخر فلا يلزم  
الانتفاء لمحض مطلقا حتى ينافي القدم فتفك قوله وليست شعري اي ليست على كون جلال  
فلا يقول هذا القول قوله مع ان الورد باق آه قال الفاضل اللاهوري والقول  
ببقا الورد شهر او شهرين قول ظاهري مبنى على العرف بكون الحقيقة انتهى وفيه شبهة  
الموجود الخارج للشي لا ترتب له آثار مطلوبة منه عليه الامر في ان الورد شهرين او شهرين ترتب عليه آثار مطلوبة  
منه فاجاب بان يكون في رد مدة كذا بناء على العرف وان حقيقة دامت علم براد عباده قوله بلهذه العقل آه

لا  
العقل لا يكون  
عبد الحكيم  
له  
مستلزم  
فردا على  
...

في مثل هذا الحكم الوجه الخامس من الايراد على دليله ان برهان التضايف بل غيره  
 من البراهين كبرهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل في الامور الموجودة المترتبة  
 رفع دخل تقريره ان قياس لما هيته التي افرادها لا تنهاى على الورد مع الفارق  
 فان الورد متناه الا افراد فيجوز ان يكون متناهى الا افراد باقيا منع انعدام كل فرد  
 ولا كذلك الغير المتناهى قوله في مثل هذا الحكم امي البقاء وان كان كل فرد منعنا  
 قوله الوجه الخامس آه هذا الوجه نقض اجمالي كالموجه الرابع ويحتمل ان يكون معارضا  
 كما يحتملها الوجه الرابع وقد مر تقرير النقض والمعارضة فتذكره ثم علم انه قد ينقض دليل  
 الفلاسفة بان ذلك له دليل يبنى على ان يكون احداث معلولا للقديم مع تجهدها  
 وهكذا الى غير النهاية فيجوز التسلسل في المتعاقبات وهو جائز ونقول ان هذا محال  
 لان المبادى الاول قديمة حاصلة في الازل وجميع الاحداث وكذا كل واحد منها  
 غير حاصلة فيه فلا بد من حادث يتحقق قبلها فلزوم كونه داخل في الجميع وهو ظاهر وخارجا  
 عنه لتحقيقه قبل كل واحد ههنا وفيه ان معلولية الجميع هو معلوليات اجزائه تفصيل ليس  
 عبارة عن معلولية واحدة متابته للجميع حتى يلزم للجميع رابطا قاطل قوله يدل على بطلان  
 التسلسل آه الحكماء قالوا ان التسلسل انما يتحقق في امور لها وجود بالفعل مجتمعة كالماضيات بخارجة  
 من القوة الى الفعل الموجودة في ازمنتها مجتمعة في ظرف الواقع ويكون فيها ترتيبا واضحا  
 كما في سلسلة المقادير او طبعا كما في سلسلة لعلل والمعلولات او غيرها واما الامور الموجودة  
 الغير المتناهية التي لا تجتمع في الوجود وهي المستقبلات كاحداث المتعاقبة المستقبلة التي تجتمع  
 فيه لكن ليس فيها ترتيب كالنفوس الناطقة الانسانية المفارقة فليس التسلسل فيها محالا ولا يمكن  
 فيحيلون جميع انواع التسلسل بحريان الادلة على زعمهم في كل ضبط وجود فان الزمان الزباني  
 عند الحكماء موجودة في الواقع بالفعل من غير سبق وتلاحق عند اعلم بحقيقة المستقبلات مثل  
 لم يخرج الى الوجود بالنظر اليها واما بالنظر الى الواقع فقد خرجت عندهم واما التسلسل في  
 الاستقبال بمعنى لا تقف عند حد جائز بالاتفاق بين الحكماء والمتكلمين فان كل ما خرج  
 من القوة الى الفعل ح فهو متناه فلا خير فتفكر قوله في الامور الموجودة المترتبة المتناهية

ان قصص  
 رسلهم  
 راجع الى  
 رسلهم



سواء كانت مجموعة الوجود ام لا وذلك لان حاصل برهان المتضايقات انه لو فرضت  
سلسلة المتضايقين الى غير النهاية لزم ان يكون عددا من المتضايقين اكثر من عدد  
المتضايقات الاخر وهو محال لان المتضايقين متكافيان في الوجود ضرورة بيان  
الملازمة انه لو كان التسلسل من جانب لمبدأ واحدنا سلسلة من مسبوق معين  
كالعلول لا ختم هذا العلول له مسبوقية بلا سابقية كل واحد من هذه السلسلة

فقد بالترتيب مع ان تلك البراهين تجري في عدم النهاية مطلقا عند المتكلمين رتبة كانت  
اولا لان اجزاء تلك البراهين في غير المرتبة عند الشارح يكون باعتبار الترتيب فيها و  
لو كان الترتيب جمالا كما سيجي من اقسام اثبات الترتيب في الامور الغير المنتهية  
مطلقا والمراد بالوجود وجودات متميزة فانهم قولهم سلسلة المتضايقين المتضايقات  
بها الوجوديان اللذان لا يجتمعان في زمان في محل من جهة ويكون تعقل احدهما موقفا  
على تعقل الآخر فما امان يكونا مبدئين كالا بوة والنبوة والعلية والمعلولية فحققتان  
واما ان يكونا مشتقين وما في حكمهما كالا ب والابن والعلة والمعلول فمشهور بان قولهم  
متكافيان في الوجود كيف ولا يجوز ذلك لان يوجد فرد من الالبوة او العلية بدون  
فرد من مقابله فلا بد من ان يتساوى المتضايقان في العدد والالزم وجود واحد منهما  
بدون الآخر وهو محال لعدم التساوي محال فالمستلزم لعدم التساوي هو عدم لنهايتي  
ايضا يكون مستحيلا وما توهم ان الضروري ان يكون لكل مضايقات مضايقات وهو تحقيق  
هنا فان العلول الاخر له حلة وهذا واما تساوي العدد في المتضايقين فما ليس  
بضروري فشط لا تصنع اليه فان قلت ان ابا واحدا قد يكون له ابناء كثيرة فابن المساواة  
قلت الاضافة تتعدد عند تعدد الاطراف فليس بان ابناء ابوة واحدة بل بانها  
كل نبوة ابوة ولما تعدد المضايقات بحقيقة تعدد المشهورى لكون الاول جزءا من الثاني  
على ما اشتهر عند اهل العربية فالاب باعتبار ابوة لهذا يقاير لنفسه باعتبار ابوة لذلك وما في  
شرح المواقف من ان تساوي العدد في المتضايقين المشهور من ليس بواجب فبعد  
عن الصواب قولهم مسبوقية بلا سابقية فانه معلول لما هو سابق عليه وليس بعلة لما بعده

له سابقة مسبوقية فيمكننا في عدد السابقيات والمسبقيات فيما فوق المعلول لاخير  
ويبقى في المعلول الاخير مسبوقية بلا سابقة فيزيد عدد المسبقيات على عدد السابقيات  
بواحدة وهو محال ولا يتوهم ان هذا الدليل انما يدل على بطلان التسلسل من جانب  
لانا فرضناه بعد انا السلسلة منقطعة من الاتي قوله له سابقة ومسبوقية فان كل واحد  
من تلك الاحاد معلول لما توفقه وعلته لما بعده قوله وهو محال فلا بد من ان يكون التسلسل  
منتهية ويكون في المنتهى امر يكون له سابقة ودون المسبوقية فيكون هو علة لما بعده لا معلول  
لما قبله فلكل العلية تمازى معلولية المعلول لاخير والمتوسطات كل منها علة ومعلول  
فيتساوى عدد المتضايفين وقد شكك على هذا البرهان بوجود الاصل ما نقله من وجوب  
اشير ادى في حاشيته على شرح المواقف وتوضيحه ان العلية والمعلولية امران اشترعا  
لا تقرر لهما في الخارج صلا واما في الذهن فلا يتصور لاثناهما في تفصيل لان الذهن لا يفكر  
على تفصيل الامور الغير المتناهية واما التصور الاجمالي للذهن فلا امتياز فيه ولا تعدو  
وبالكلمة لا يتصور لاثناهما العليات والمعلوليات حتى يجري البرهان فيها وان اجريت  
في موصوفاتها اي ذات العلية والمعلول فان لم يعتبر الاضافة اي حيثية العلية والمعلولية  
فلا يجري البرهان لعدم التضاد وان اعتبرتها فيعاد الكلام فان يتناك لذاتين  
امر ان اشترعا ليسان ليسا في الخارج ولا في الذهن تفصيلا الى النهاية واما الاجمالي فليس  
فيه امتياز على نحو ما رأينا فقيده ان العلية والمعلولية ليسا امرين اشترعا عين بل هما اشترعا  
لها فتشأن اي ذات العلية والمعلول وذات العلل والمعلولات ذات متقرة  
في حاق الواقع ونفس الامر وتعتبر الاضافة فيها لا بان يكون الاضافة جزءا حتى تصير تلك  
الذوات امورا غير موجودة في الخارج بل بان يكون الاضافة في المحاط فلو كانت  
تلك لذوات غير متناهية فنجري البرهان بان نقول ان ما فوق المعلول الاخير متناهي  
العلية والمعلولية معا والمعلول لاخير متناهي لا تتزاع المعلولية فقط فيلزم زيادة متناهي العلوية  
على متناهي العلية عددا والتساوى كما يجب في العلية والمعلولية يجب في متناهيهما فتم البرهان  
فافهم والثاني ان هذا البرهان كما انه جار في الماضي كذلك هو جار في المستقبل ايضا لو كنتم



واحد اذ كان من الجانبين كما فيما نحن فيه فلا يتقنع هذا الدليل فان احوادث كما لا اول  
لها في الخارج لا آخر لها فيه فكل ما له مسبوقية فله سابقة فلا يظهر الخلف حينئذ

غير متناهيين في الوجود التدريجي بلافق مع ان عدم تناهي الاستقبال مسلم عند المتكلمين  
وقية ان عدم تناهي الاستقبال عند المتكلمين لمعنى لا تقف وغير المتناهي الا لا تقف تناه  
حقيقة فان كل ما خرج من القوة الى الفعل تناه وليس ان غير المتناهي الاستقبال يوجد  
الفعل ولو على التدريج فانه مستحيل عند المتكلمين والثالث ان لزوم وجود العلوية بدون  
العلوية لفرض انقطاع السلسلة عن الآتي وهو مستحيل لا بدية العالم عندهم كاجنة والنار  
وسكانها وتغير احوالهم كما لا كل والمشارب فان المسلمين قاطبة اتفقوا عليه فيكون لمعلول  
الاخير حجة عليه لما بعده فلا ضمير فانهم قوله اما اذا كان من الجانبين لم يعلم ولا ان الفلاسفة  
قالوا ان الزمان والزمانيات لها وجود بالنظر اليها ووجود بالنظر الى الواقع  
واكصور عنده تعدد هذا الوجود ان متغايران بالاعتبار ففى الاعتبار الاول يتحقق  
التجدد والتصرم والزمان والزمانيات بذلك لا اعتبار غير مجمعة والامور الغير المتناهية  
منها وجدت في جانب الماضي تدريجا والنظر الى الاستقبال يكون اللاتناهي لمعنى  
لا تقف عند حد كما هو عند المتكلمين لا بمعنى اللاتناهي الكلى المتحقق بالفعل فانها بعد لم تخرج  
الى الفعل الا المتناهي منها وفي الاعتبار الثاني لا تجد ولا تعاقب لا تصرم والزمان  
والزمانيات باجمعها موجودة معا غير متناهية بالفعل من الجانبين وثانيا ان هذا الدليل  
في زعم الشارح الزا على الحكم كافت لا بطلان لامور الغير المتناهية مطلقا سواء كانت  
باعتبار الوجود الزماني بالنظر اليها او باعتبار الوجود الواقعي الدهرى وسواء كانت  
مجمعة او متعاقبة فحصل التوهم ان هذا الدليل لا يدل على بطلان التسلسل في جانب احد  
اي في الجانب الماضي كما في الاعتبار الاول واما اذا كان عدم التناهي من الجانبين كما في  
الاعتبار الثاني وهو المنظور بالذات للحكم فلا يجري هذا الدليل فيه فان كل ما له مسبوقية  
فله سابقة فلا يوجد في هذه السلسلة مسبوقية محضة حتى يستخرج بازاها صلية محضة فيمكن ان  
عدد المتناهيين حينئذ لا شك فلا يظهر الخلف وحاصل ما قاله الشارح في دفع

وذلك لانا اذا اخذنا واحدا من آحاد السلسلة كالمعلول لا يخرج قصدا عما يجب ان يكون فيما قبله من الآحاد سابقة لا يكون معها مسبوقية حتى يتكافى المسبوقية التي هي في المبدأ وكذا اذا تنازلنا يجب ان يكون فيما تحت المبدأ مسبوقية لا يكون لها سابقة كما وجدنا في المبدأ سابقة ليس معها مسبوقية ليتكافى عدد السابقة والمسبوقية

في رفع هذا التوهم بقوله وذلك لانا اذا اخذنا آحاد البرهان في الاعتبار الثاني وبطلان وليس غرض المتوهم ان هذا البرهان لا يجري في الوجود الزماني بالنظر الى اعتبار الوجود اللائقة الاستقبال لعدم الاجتماع كما توهمه الفاضل لقرا باغنى وعنه ضيق ان التسلسل في الاستقبال من جانب المعلول انما هو بمعنى لا تقف عند حد لان التسلسل وقع فلا حرج لو لم يجر البرهان لان البرهان لا يبطال التسلسل الواقع وهذا كما قالوا ان في مقدورات الله تعالى وانقسامات الاجسام والعدد تسلسلا بمعنى لا تقف على ان خروج الاقسام والمقدورات والاعداد الى الفعل محال وليس غرض الشارح من قوله وذلك لانا اذا اخذنا آحاد البرهان باعتبار الوجود اللائقة الاستقبال الزماني كيف فان المتكلمين ومنهم الشارح يجوزون التسلسل اللائقة على ما مر كيف يصح منهم اجراء البرهان فيه وآجاب بالفاضل المجاب عن اعتراض الفاضل لقرا باغنى من انه لا يضر عدم وقوع التسلسل من جانب المعلول فان عدم انقطاع السلسلة في الاستقبال كاف وكفى في تحقق العلة امكان المعلول فيما لا تصنع اليه لا ترى ان تحقق العلة بالفعل مع امكان المعلول ايضا والتضائيف المقر فافهم قوله وذلك في عدم التوهم قوله السلسلة اي الغير المتناهية من الكائنات قوله كالمعلول لا يخرج آدائه على تقدير عدم التناهي من الطرفين لا يكون معلول غير آداب عنه الفاضل لا هو يري بان الكاف بمعنى المتشابه والمعنى اخذنا واحدا من آحاد السلسلة كما مثل للمعلول لا يخرج في السلسلة المنقطعة المتناهية من جانب المعلول في ان يوجد فيه مسبوقية فقط بلا سابقة لعدم اعتبار علمته لما تحت في الملاحظ ويمكن ان يقال ان المراد الاخير فرضا من حيث عدم الالتفات الى ما تحت قوله يجب ان يكون فيما قبله آه فان مضائيف معلولية للمعلول لا يخرج هو عليه علمته لا علمته

هذا هو المقصود من قوله لا يخرج آدائه على تقدير عدم التناهي من الطرفين لا يكون معلول غير آداب عنه الفاضل لا هو يري بان الكاف بمعنى المتشابه والمعنى اخذنا واحدا من آحاد السلسلة كما مثل للمعلول لا يخرج في السلسلة المنقطعة المتناهية من جانب المعلول في ان يوجد فيه مسبوقية فقط بلا سابقة لعدم اعتبار علمته لما تحت في الملاحظ ويمكن ان يقال ان المراد الاخير فرضا من حيث عدم الالتفات الى ما تحت قوله يجب ان يكون فيما قبله آه فان مضائيف معلولية للمعلول لا يخرج هو عليه علمته لا علمته



فيلزم انتها السلسلة في الحجابين ومن البين ان هذا البرهان يجري في الامور المتعاقبة  
في الوجود ايضا لان عدد المتضايفين لا يزيد على عدد الاخر سواء اجتمعا في الوجود  
او تعاقبا فيه مثلا لا يمكن ان يكون عدد الاربوات ازيد من البنوات سواء اجتمعا في الوجود  
او تعاقبا فيه ولذا برهان التطبيق يجري في الامور

لما تحتمل كما لا يخفى فلا بد من ان يكون فيما فوق العلول لا خير عليه بلا معلولية والا لزم  
ان يكون فيما فوقه اعداوا للعلية والمعلولية متساوية ويبقى معلولية الهول لا خير بلا علية  
قائمه ما يقال بما توضحه ان هذا الوجوب ليس في نفس الامر بل بسبب عدم المحاطة الى  
ما تحت العلول الاخير والافنى الواقع كل ما هو معلول فهو معلول كذا قال الفاضل <sup>رحمه الله</sup> لا بد  
قوله فيلزم انتهاء السلسلة في الجانبين اما في جانب المتصاعد فالواحد الذي فيه سابقة  
فقط وليس فوقه معلول واما في جانب التنازل فالواحد الذي فيه مسبوقية فقط وليس  
معلول لما تحتمل قوله ايضا اي كما يجري في الامور المتجمعة في الوجود وقوله وكذا برهان التطبيق  
انه علم ان القوم قد خطوا في المراد من التطبيق بين اتحادا كحلتين فنلتقي عليك ولا انه  
قال المحقق الجونفوري في الشئس لباذغة ان المراد من التطبيق ليس الا ما عهد استعماله  
في العلوم التعليمية من ايقاع المحاذاة في الخارج او الوهم بين متجانسين من الكليات  
بالذات لو بالعرض انتهى محصله ولا يذهب عليك انه لو كان المراد من التطبيق ايقاع المحاذاة  
فاما ان يكون ايقاع المحاذاة في الخارج او في الذهن والاول محال لان ايقاع المحاذاة  
في الخارج اما يتناول ناقصا في جانب المبدأ او بذول الزائد في جانب المبدأ او يتناول المتناهي  
في جانب المبدأ او يتكاثر الزائد في هذا الجانب على هذه الصور الاربع فلا خير في مساواة  
اتحادا كحلتين ولا يلزم محذور او تجزأ لناقص من طرف عدم التناهي حتى يتخلى مكانه او  
يرفع الزائد الى طرف عدم النهاية بسبب خلوه مكانه وعلى هذين التقديرين يلزم التناهي  
ولا افرعهم النهاية قال السيد الباقر في القيسات انه لا يصح تحريك لا متناهي بكيفية من  
جزءه والثاني ايقاع محال لعدم وجود غير المتناهي تفصيلا في الذهن حتى يقع المحاذاة بين  
الاتحادية واللمحظة الاجمالي ليس بشئ اولا امتياز فيه ولا تعدو وان قيل اننا نفرض تفهم

الحقير

المفتي  
عبدالمجيد

2

الفرق

34

✓

فصل

1997

2



10

●

المحاذاة في الخارج بين كهلتيه باجذب والدفع كما يدل عليه عبارة الفاضل القزويني في تيممة  
 الحواشي فنقول هذا فرض محال وقد جزمه استلزام محال محالاً وقال المحمود المحقق أبو نفوس  
 في الشمس لما زعم من ان العقل حاكم على كل شيء بما كان للتطبيق في الخارج في زمان متناه  
 بين كل متجانسين من المقادير والاعداد المادية الموجودة في الخارج الجمعية المرتبة من  
 حيث هما كذلك وان كانا غير متجانسين فغير محمود فان التطبيق في الخارج يعني ايقاع  
 المحاذاة فيه بين الغير المتجانسين محال كما مر فان قلت ان استحالة هذا التطبيق بسبب قبح  
 وهو كونها غير متجانسين واما التجانس الموجودان في الخارج المرتبان لمجتمعان من المتكافئ  
 والاعداد بما هما كذلك فلا يقيضان عن التطبيق الكذا في قلت هذا لا ينفع فان الكلام  
 في تطبيق الغير المتجانسين وهو محال فتدبر وتأنياً انه قال الفاضل القزويني ان المراد  
 بالتطبيق ان يجعل العقل كل واحد معين من اعداد احدى السلسلتين بازاء واحد معين من  
 اعداد الاخرى ولا يذهب عليك انه لا يقدر العقل على ان يجعل الجزء الاول من السلسلة  
 الصغرى المقابل للجزء الثاني من السلسلة الكبرى مقابلاً للجزء الاول من السلسلة الكبرى  
 وهكذا في الذهن اذ لا قدرة له على تصور الاحاد تفصيلاً والمحاظ الاجمالي لا يفي لعدم  
 التمايز فيه ومجرد الفرض فرض محال على ما مر ولا في الخارج فانه لا تأثير لجعل العقل في الخارج  
 ثم اعجب من الفاضل القزويني انه مع تصريحه بان التطبيق تطبيق عقلي اجمالي يقول اذا كانت  
 الاحاد مرتبة في الخارج وفرض الانطباق بين المبدئين والاعداد متسقة فمتسقة فلا يظهر  
 الزيادة ولا في المبدء ولا في الوسط بل ينقل الى طرف اللاتماهي وتعمري ان تطبيق اعداد  
 في الخارج ينفع فيه الترتيب الخارجي ولما كان التطبيق في الذهن بمجرد حكمه بان اعداد  
 السلسلتين بازاء اعداد الاخرى فلا ينفع الترتيب الخارجي فان هذا الحكم الاجمالي يتصور في  
 الاحاد الغير المرتبة ايضاً وثالثاً ما هو الحق المراد فنقول اذا فرضت اجملة من غير متجانسين  
 مرتبين في الخارج ففي كل واحدة منها اول وثاني وثالث وهكذا الى عديم النهاية فالاول  
 من اجملة الاولى بازاء الاول من اجملة الثانية يعني انه كما ان في الاولى في الخارج  
 كذلك في الثانية اول في الخارج وهكذا الثاني من الاولى بازاء الثاني من الثانية وهكذا  
 فالانطباق بين اعداد

9

235

2.

2

**Unit**

57

2

7.

2

2



ايجلتين يستحق في الواقع ليس موقفا على جعلنا وفرضنا سواء علمناه او لم نعلمه المراد من  
 التطبيق هو ملاحظة هذا الانطباق لنفس الامر لا غير ولا شك في كون احاد احد  
 ايجلتين المفروضتين دأمة على الاخرى في نفس الامر فالمساواة باطلية فاذا طبقنا الاحاد  
 اى لاحظنا الانطباق لنفس الامر فالزيادة ليست في المبدأ ولا في الاوساط بل في طرف  
 خلق غيرتناه والزيادة تكون بعد الانصرام فيحكم بالتناهي الا ترى ان جملة اذا كانت  
 مركبة من عشرة اجزاء مرتبة وجملة اخرى من احد عشر فلو فرض ان اول اجملة الصغرى  
 مقابل لتاني اجملة الكبرى فالزيادة في بادى الامر في المبدأ لكن ليس الامر كذلك فان  
 في المبدأ يكون الاول مقابل الاول وان ليس بينهما محاذاة مكانية فاذا طبقنا الاحاد  
 ولا حفظنا انطباقها لنفس الامر فليس الزيادة في المبدأ ولا في الاوساط فان في  
 كل واحدة من ايجلتين اول وثانيا وثالثا وهكذا الى عشرة فيظهر الزيادة بعد العشرة اى  
 بعد انصرام احاد اجملة الصغرى وهذا في الواقع بلا صنع منا نفس عليه حال غير المتناهي  
 المرتب فيظهر الزيادة في جانب خلق غيرتناه فيلزم الانصرام ورابعان هذا البرهان  
 حين ارادة التطبيق على طبق ما ذكرنا تجري في المجردات ايضا لوجود تعيين المراتب  
 فيها وهو كفى ببيان البرهان فان التطبيق المراد لا يقتضي كون احاد ايجلتين ذوات وضع  
 ومادة وكلام الشيخ في طبعيات النجاة يدل على انه ما خص هذا البرهان بالماديات حيث  
 قال بعد بيان هذا البرهان ان هذا اختلف لازم ان اجتمعت الاحاد وترتبت فاني اقول  
 من ان هذا البرهان انما يجري في الماديات وقد ايدى صاحبها بالنقل عن الشيخ رفع قطع النظر  
 عن طلب تصحيح النقل هو ما لا ينبغي ان يلتفت اليه وخاسا ما هو القبح فيه وهو ان  
 مدارج بيان التطبيق على وجود سلسلتين غيرتناهيتين ولو التزم احداهما سلسلة واحدة  
 غيرتناهية فلا يجري هذا البرهان فان التطبيق لا بد له من امرين فان قلت تعالى الحسن للعلماء  
 انه يكفي سلسلة واحدة فانما لفرز منها سلسلة اخرى بنقصان واحد ونجوى البرهان  
 قلت ان الكبرى بعد الا اذا ما ان لم تبقى على ما كانت فعدمت فليست لا سلسلة  
 الواحدة فابن التطبيق وان بقيت على ما كانت فالكبرى اقيمة والصغرى فرضية مستحيلة فببر

اى هو ان  
 علم من العلم  
 ايجلتين  
 فرض من  
 الامور

المتعاقبة في الوجود لان التطبيق في الوهم لا يقتضي الاجتماع في الوجود الخارجي بل لعقل بمعونة الوهم اذا اخذ جملة من الاحداث المترتبة الى غير النهاية وجملة اخرى غير متناهية من الاحداث الذي قبل سبداً اجملة الاولى او بعده وتوهم تطابق سبداً اجملة الاولى على سبداً اجملة الثانية ينطبق سائر احاد الاولى على سائر احاد الثانية ونسوق الكلام الخ فان كان تجويزهم لتسلسل في الامور المتعاقبة بعدم جريان الدليل بناء على امتناع التطبيق فيها فقد ظهر فسادُه وان كان ذلك في سلسلة

قوله لان التطبيق في الوهم آه انت لا يذهب عليك ان هذا الكلام مع سياقه بظاهره نص على ان التطبيق امر ذهني وان بسبب تطبيق سبداً احدي كلبتين على سبداً اجملة الاخرى ينطبق احادها على احاد الاخرى وما كان بين الاحاد تطابق متصل تطبيقنا وهذا مخالف للتحقيق السابق فان الذين لا يقدر على تصور الامور المتعاقبة تفصيلاً حتى يجري عمل الوهم فيها ولعلم الاجمالي لا يكفي اذ ليس فيه تعدد ولا امتياز ليس في قدرة الوهم تحصيل الانطباق بين الاحاد في الخارج الا ترى اننا لو توهمنا الانطباق في الامر من الغير المطابقين فلا يصيران مطابقين بمجرد احتمال الوهم والامر في تاويل العبارة من فعلك لتدرب قوله بل لعقل بمعونة الوهم آه فان قلت ان الوهم قوة في الدماغ ككله الا ان الاخص بها هو آخر التجويف الا وسط من الدماغ يدرك به المتعاقبات الجزئية التي لا تدرك باحواس الظاهرة الموجودة في المحسوسات وبرهان التطبيق يجري في المحسوسات باحواس الظاهرة والمحسوسات باحواس الباطنة بل في المجردات عن المادة ايضا على رأي شافى وقد مر في تخصيص بالوهم ليس بسبب ذلك قلت ان المراد بالوهم القوة كسبة مطلقاً والاحداث لا تكون الا اجساماً او جساميات وادراكها بمعونة القوة كسبة هذا ما قيل فتفكر قوله ونسوق الكلام آه على ما مرنا تقريره فتذكره قوله فان كان تجويزهم اي تجويز الحكماء والغرض من هذا الكلام بيان فساد قول الحكماء من ان البراهين غير جارية في المتعاقبات وتسلسل فيها جائز قوله بناء آه دليل لعدم جريان الدليل قوله فقد ظهر فسادُه من التطبيق يحصل في الامور المتعاقبة ايضا قوله وان كان ذلك اي تجويزهم لتسلسل في الامور المتعاقبة

المتعاقبة

المتعاقبة

المتعاقبة

المتعاقبة

المتعاقبة

المتعاقبة

المتعاقبة

المتعاقبة

المتعاقبة



والغير المتناهية غير موجودة هناك فالدليل وان كان جاريا فيه لكن المدعى  
غير متخلف عنه لان السلسلة الغير المتناهية غير موجودة هناك وليس المدعى  
الا امتناع لسلسلة الموجودة الغير المتناهية ولما لم يجمع الاحاد لا يكون السلسلة  
والغير المتناهية موجودة فيرد عليه ان مقتضى الدليل عدم وجود اصل لا على سبيل  
الاجتماع ولا على سبيل التعاقب وسلسلة الغير المتناهية المفروضة هناك وان لم تكن  
موجودة مجتمعة فهي موجودة متعاقبة فان جميع الاحداث موجودة في جميع الازمنة  
بمعنى ان كل واحد من احادها موجود في جزء من تلك الازمنة

قوله فالدليل وان كان أه يعنى ان البرهان وان كان جاريا في الامور الغير المتناهية  
المتعاقبة الا ان المدعى هو عدم وجود سلسلة الغير المتناهية غير متخلف فان سلسلة  
والغير المتناهية المتعاقبة غير موجودة لان الموجود منها ليس الا واحدا في كل زمان  
قوله فيرد عليه حاصله ان المدعى هو عدم وجود سلسلة الغير المتناهية مطلقة  
سواء كان في اكن اذ في زمان واحد وفي اذمنة متعاقبة بل في الدهر ايضا وهو متخلف  
عن البرهان في الامور الغير المتناهية المتعاقبة وليس المدعى عدم وجود السلسلة  
الغير المتناهية المجتمعة حتى يقال انه غير متخلف عن البرهان في الامور الغير المتناهية  
المتعاقبة قوله المفروضة هناك اي الاحداث المتعاقبة قوله فان جميع الاحداث موجودة  
أه تلقى عليها ان لوجود شيء وحدوثه في الزمان وطرفا سخا على ما في شمس اليا زمنة  
وغيرها الاول حدوثه ووجوده في الآن فقط دفعة سواء لم يبق كساسته بخط المفروض  
حركة لنقطة نقطة من الخط الاخر الثابت اذ يبقى زمانا بعد ما حدث في آن كالصورة  
الكائنة وكساسته الخط المفروض حركة لنقطة من الخط الاخر تنقطع الحركة عن مساحتها  
والثاني وجوده وحدوثه في الزمان فقط تدريجا سواء كان على وجه التصرم والمقتضى  
كما يكون وجوده في الزمان على سبيل الانطباق عليه ويكون هو مقسما بانقسام الزمان كحركة  
القطعية في قدر معين من الزمان كالיום مثلا فليست هي في آن هو طرف زمان وجودها  
ولا في آن ايضا في زمان وجودها بل مجموع زمان وحدت فيه واجزاؤها في اجزائها

في اوله و اوسطها في اوسطه و آخرها في آخره وليس مجموعها في جزء من ذلك الزمان  
 اهلا و ان شئت زيادة ايضاح فخل جلامتها في الف ذراع من المسافة فمجموع ذلك  
 اجل في مجموع تلك المسافة وكل جزء منه كذراع ذراع شكلاني ذراع من المسافة وليس  
 مجموع اجل في ذراع من المسافة مثلا ولا فرق في هذه الصورة و الحركة القطعية الا ان  
 النظر والمطروفت ههنا قاطا الذات و ههناك غير قاربي الذات و هو لا يضر ما سألنا  
 ان المجموع في المجموع و جزاءه في جزءه فوجود المجموع في المجموع بدون ان يكون في جزءه  
 ايضا نحو من الوجود او لا على وجه التصرم و التقصير بل يكون حدوثه في قدر معين من  
 الزمان ليس يسيرا يجمع الجزاء الملاحق مع السابق فجاز ان يبقى بعد تمام الحدوث كقدر  
 معين من النفاذية حصل من افتراق خطين منطبق احدهما على الآخر تحرك احدهما من طرف  
 مع ثبات الطرف الآخر ولا يجوز ان يكون له اول ان ابتداء فيه الحدوث لانه بالحركة و  
 الحركة لا توجد في الآن و الثالث وجوده و حدوثه لا دفعة في آن و لا تدريجيا في زمان  
 كالحركة التوسيطية فانه ليس حدوثها في آخر ان السكون على المبدأ اذ هي حالة للتحرك بين  
 المبدأ و المنتهى اذ كانت متناهية على ما مر ولا في آن الوصول الى المنتهى بل حدوثها  
 في زمان محاط بهذين الاثنين فهي موجودة بهما معا في ذلك الزمان غير منطبقة عليهما و  
 الا لكانت متدرجة و في كل آن او جزء يفرض في هذا الزمان لو كان لها اول آن يحدث  
 لكان ذلك لأن مبدأ هذا الزمان وليس في هذا الزمان اول آن و الا لكان ذلك  
 الآن متناهي لا آخر ان السكون و تنالي الآثات باطل عندهم و اذا و هيت ما القيت  
 عليك فاعلم ان ما قال لفاضل الجبائي لا وجود لمجموع الامور المتعاقبة لاني مجموع  
 الزمان و لا في جزء منه اما عدم وجوده في مجموع الزمان فلان المجموع انما يتحقق بعد وجود  
 جزءه الاخير و عند وجود جزءه الاخير قد انقضت بعض اجزاء ذلك المجموع لان المفروض  
 التعاقب بين اجزاءه و انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فثبت عدم وجود ذلك المجموع  
 في مجموع الزمان و اما عدم وجوده في جزء من الزمان فلان انتفاء بقية الاجزاء في ذلك  
 الجزء فان قلت مجموع عبارة عن جميع الاجزاء و جميع الاجزاء موجودة فالمجموع موجود

۴- البیت









بل الوجود عندهم فزأخر مشيئة الى الدهر فانهم يقولون ان المبادى العالية موجودة  
في الدهر والدهر وعاء الزمان فالوجود في الزمان على سبيل التعاقب نحو من  
الوجود الخارجى فاخر اجه من الوجود الخارجى محكم

في الخارج فيقال كما ان في احدهما اختيار ثبت لها بسببها في العقل لاولية والثانية  
وبكذا كذلك في الاخرى انتهى فتدبر قوله بل للوجود عندهم آه لا بد منها من تفصيل  
ما قلته عليك ولا ان الزمان عند الحكماء كم غير قارب بالذات مقدار للموكة موجود في خارج  
معرض للتقدم والتأخر بالذات وما عداه معروضها بواسطة فالتغيرات من حيث هي متغيرة  
تكون في الزمان وما به النسبة بين المتغيرات من حيث هي متغيرات هو الزمان فنسبة  
موجود وما في الى سائر الموجودات الزمانية نسبة متقدرة استدادية تختلف بحسبها حال  
ذلك الموجود في الوجود بالقياس الى تلك الموجودات بالمية واللامية فهو مع لبعض  
منها لا مع سائر الابعاض لا مع الجملة لكون طرفها استدادا غير قارب كذا في الالفاظات  
وان الدهر والدهر عندهم عبارتان عن حاق الواقع المحيط بالامور الثابتة والمتغيرة  
وان لم تكن مع حيثية التغير فانه لا تغير في الواقع بل فيه ثبات بحت فما هو موجود فيه  
موجود دائما وهو معدوم عنه معدوم دائما وليس فيه تقدم وتأخر وتقض وتصرم متدا  
وهي اولى وتجدد وحدوث فاما التقدم والتأخر والتصرم والتجدد وغير ما متصور  
على الزمان والدهر وعاء الزمان لكون الدهر محيط بالزمان كذا قال الشيخ  
في النجاة وليس في دعاء الدهر بطلان يطرأ على التقرير بل الموجودات الدهرية تبقى بقا  
دهرية باقصة الكمال اياها على الثبات وانما طريان العدم بعد الوجود في الزمان لكنه  
ليس طاريا بحيث يلا لواقع فان طرأ العدم في الواقع انما يصح بارتقاء جميع انحاء الوجود  
والوجود في زمان الوجود لا يرتفع عن زمانه ولا اقترن النقيضان بل هو ثابت في الواقع  
وبدأ تخصصا بذلك لزمان وارتقاعه عن الزمان البعد غير معقول اذ لم يكن الوجود متحققا  
فيه فاذن طرأ العدم هناك ليس الا انقطاع استمرار الوجود لا انقطاع فيضانه عن الكمال  
لا لارتفاع ما قد فاض كذا في الالفاظات فنسبة الامور الثابتة الى الامور المتغيرة

لا من حيث انها متغيرة من جهة شركتها في محض الوقوع في حاق الواقع فلما نسبت بينهما  
 هو الواقع ولا فرق بين الدهر والسرمد الا بالاعتبار فانه اذا قيست الامور الثابتة  
 من حيث انها ثابتة الى المتغيرة لا من حيث انها متغيرة فنسبة المعية بينهما تسمى بهرية  
 وما به النسبة وهو الواقع يسمى بهرا واذا قيست الثابتات بعضها الى بعض فنسبة معيتها  
 تسمى سرمدية وما به النسبة وهو الواقع ايضا بدون ان يلاحظ كونه ظرفا للامور المتغيرة  
 يسمى سرمد او النسبة السرمدية اعلى من النسبة الدهرية فان النسوب اليه في النسبة  
 الدهرية متغيرة وفي النسبة السرمدية متعال عن التجرد والتغير وقد يطلق الدهرية على نسبة  
 الثابت الى المتغير او الى الثابت فمح كيون نسبة السرمدية صنفا من الدهرية كذا  
 في الشمس بازعة وآذ قد وعيت ما ملونا عليك فاعلم ان ما قال بعضهم من ان نسبة  
 المتغير الى المتغير زمان كما نقله الشارح في رسالة اثبات الحوادث والا مام الازمي  
 في المحصل ما قال السيد الباقر في بعض كتبه تبعا لما قال الفارابي في التعليقات ان الدهر  
 هو نسبة الموجود الثابت الى الموجودات المتغيرة والسرمد هو نسبة الموجود الثابت  
 الى الموجود الثابت بخالف ما تترع عند المحققين من ان الزمان كم والدهر والسرمد  
 عبارتان عن نفس الواقع على ما مر فكيف يكون الزمان والدهر والسرمد عبارة عن النسبة  
 انتهى هي من مقولة الاضاقة فاما ان يقال ان هذين القولين غلطان اذ اولان  
 بان المراد بان نسبة ما به النسبة او يقال ان الالفاظ الثلاثة معنيين اصطلاحا ولا مشا  
 فيه وثانيا انهم قد حو على الوجود الدهري والمعية الدهرية بوجوه منها ان العقول العالية  
 على الزمان بل يصدقون بان الشيء ابيض وان الشيء اسود معا وعلى التعاقب  
 فعلى الاول تصفون باكمل فانهم حكموا بالحكمين مرة والواقع لا يقبل للاحدهما وعلى  
 الثاني لزم التعاقب ومنها ان الزمان لما كان قارا موجودا مرة واحدة في الواقع  
 والدهر فلا تدريج فيه في نفس الامر فما الذي اوجب لنا ان نعتقد انه موجودا شيئا فشيئا  
 على سبيل التدريج فليس اعتقادنا له متدرجا الاجزا فاقولها انه ان اردتم انه لا تجد هناك  
 بالنسبة الى ذاته نعم فهو مسلم لكنه لا يخرج في ان يكون التجرد هناك بالنسبة الى غيره

ع  
 خبر  
 من



بان وجد بعض الكواكب فصار حاضرا عند الواجب معه ثم انعدم فصار غائبا عنه وغيب  
 مجامع معه فان قلت انه يلزم حج ان يكون الواجب بالفعل مع بعض بالقوة مع آخر  
 مع ان الواجب لا يتغير فيه قلت انه لا يتغير في ذاته ثم وصفاته الحقيقية واما في الاضافات  
 المحضة فلا يمنع التغير بالقوة والفعل انما جازا من جانب تغير الكواكب لا من قبل تغير  
 في ذاته تعالى وصفاته الحقيقية وان اردتم ان لا تجد هناك بالنسبة اليه ثم اصلا  
 فلا دليل عليه لا بطلان المعية الدهرية بانيات اخرى ذكرنا بعضها في حاشيتنا المسماة  
 بقول لا سلم كل شرح سلم ان شئت فارجع اليها ونسب المحقق ما شعره من بطلان المعية  
 الدهرية بل شاخص مع الحكماء حيث يدل على المشاجرة قوله عندهم وقوله فيسبون وتوجه  
 الى ابطال اللازم من المعية الدهرية وهو اجتماع الامور الغير المتناهية مع ترتيب  
 بطلان اللازم يلزم بطلان الملزوم وثالثا ان مقصودنا من هذا القول في التعاقبات  
 الزمانية متعاقبات بالنظر الى الزمان سلمنا ان التعاقب مانع عن جريان البرهان  
 لكنها مجتمعات بجهة في الدهر كما هو مشر بكم فنجري فيها البرهان نظرا الى هذا الوجود الدهري و  
 رابعا انه يرد على هذا المورد منها ان الموجودات الدهرية لا ترتب فيها اذ لا تجد ولا تعاقب  
 فيها على امر فكيف يجري فيها برهان لتطبيق باعتبار الوجود الدهري وتجاب عنه بوجهين  
 الاول ان الترتيب ليس منحصرا في التعاقب الزماني بل يكون الترتيب في الدهر بالعلية  
 او بالوضع او باللزوم او غير ذلك يجري فيها البرهان نظرا الى الوجود الدهري والثاني  
 ما افاده هتا ذاتي الوجودي معدن العلوم العقلية والنقلية انما راسد برهانه من ان  
 تلك الموجودات الدهرية وان لم توصف بالتعاقب في الدهر لكنها توصف في الدهر بالتعاقب  
 الزماني بان هذا مقدم على ذلك انا وبكذا فهذا القدر من الامتياز والتعاقب في الدهر  
 كفى بجريان البرهان وتساها في الشمس البارحة من ان لو كفى الاجتماع في الدهر فتهض  
 البرهان على تساها في الابد لوجود مستقبلات والماضيات كلها مجتمعة في الدهر وهذا كما  
 اصول الفلسفة ايضا وقوانين الملأ لا تفاق للمبين على ابدية العالم ولا يجد ان يقال ان  
 المتكلمين ليسوا بقاتلين بالاجتماع الدهري صلاح في اوقاتهم بل الوجود عندهم هو وجود

س  
 في قولنا  
 في قولنا  
 في قولنا  
 في قولنا

زمانى فاحداث الماضيه عندهم متناهيه والمستقبله غير متناهيه بمعنى لا تقف عند حد  
 غير المتناهي اللا تقف نوع من المتناهي اذ الوجود ليس لا متناهي الا انه لا يقف على احد  
 يتجاوزته فتفكر غائسا ان احكام الوجود والتسلسل في المتعاقبات بناء على ان هذا البرهان  
 وان كان يجرى في المتعاقبات الا ان المدعى غير متخلف عن البرهان لعدم وجود لسلسله  
 الغير المتناهيه المتعاقبه فاورد عليهم شرح ايرادين الاول ان المدعى متخلف فان  
 البرهان يقتضى عدم وجود لسلسله الغير المتناهيه مطلقا وههنا المتعاقبات موجوده في  
 مجموع الازمنه على وجه التعاقب هذا نحو من الوجود الخارجى اليه اشار الشارح بقوله فيرد  
 عليه الى قوله بل للوجود عندهم آه والثاني ان المتعاقبات مجتمعات في الدهر يجرى البرهان  
 فيها بهذا الاعتبار مع قطع النظر عن التعاقب ووجود المتعاقبات في مجموع الازمنه  
 واليه اشار الشارح بقوله بل للوجود عندهم الى قوله فالوجود في الزمان آه وهذا القول  
 من تنتمه الايراد الاول والايراد الثاني وقع في البين تقريرا قال الشارح في رساله  
 اثبات الواجب اما اشتراط الاجتماع في الوجود فقد يقال ان لسلسله الغير المتناهيه  
 من الامور الغير المجتمعه في الوجود غير موجوده أصلا لعدم اجتماع اجزائها في الوجود والبرهان  
 انما يدل على عدم وجودها فلا منافاه بينهما وبين مقتضى البرهان في اشتراط الاجتماع وقد  
 قيل انها قد ضبط لها وجود خارجي في التطبيق وقد يقال لانسم ان لسلسله الغير المتناهيه  
 منها غير موجوده غاية الامر انها ليست موجوده في زمان واحد لكنها موجوده في جميع الازمنه  
 المتعاقبه التي هي ازمته وجود جز وجزا انتهى ولا يخفى على من له اذنى مساس ان يجب حل  
 قول الشارح وقد يقال لانهم آه على الايراد الاول المذكور ههنا لا على الايراد الثاني المذكور  
 ههنا كيف فانه لا مناسبه لذكر عدم وجود لسلسله المتعاقبه في زمان واحد بل في جميع  
 الازمنه بالوجود الدهري وجب فيجب حل قول الشارح وقد قيل انها آه على الايراد الثاني  
 المذكور ههنا دفعا للزوم التكرار وافهم الفاضل لقرا باغنى من ان قول الشارح  
 وقد قيل انها آه اشاره الى الاعتراض الاول المذكور ههنا الى الوجود المتعاقب بقوله قد يقال  
 لانهم آه اشاره الى الايراد الثاني المذكور ههنا الى الوجود الدهري فبعد عن ذلك انهم

٢  
 اعمد  
 جدي  
 من



ثم لا يخفى ان هذا سلم جريان التطبيق للمخدور الذي يظهر منه هو اما الانتهاء على تقدير عدم الانتهاء  
او مساواة الجزؤ للكل وهذا ان المخدوران بجريان في صورة التعاقب فان  
العدد الذي يساوي جزؤه لكل يستحيل في نفس الامر بمعنى انه يستحيل عرضه لشي من الاشياء  
في نفس الامر سواء كان احاد مجتمعة او غير مجتمعة فان البداية حادثة بان طبيعة  
العدد بل لكم مطلقا تباين عن قبول مساواة جزؤ للكل فليتأمل

قوله ثم لا يخفى انه نقص عليك اولاه و رفع ما يتوهم من ان تجوز التسلسل في  
المتعاقبات الغير المتناهية ليس لانتفاء التطبيق ولا لعدم الوجود بل لان المخدور اللازم  
من برهان التطبيق وهو تنهاى السلسلة على تقدير عدم تنهاىها او مساواة الجزؤ للكل  
هي الناقصة للزائدة غير لازم في المتعاقبات اذ ليس في الخارج ههنا في زمان الانتهاء  
فلا يلزم تنهاى غير المتناهى ولا مساواة الناقصة للزائدة وثانيا ان حمل هذا القول  
على رفع ما يتوهم كما قرناه اولى واظهر كما يقتضيه السياق وسلسلة الكلام وما في كفاية  
الكلامية الظاهرة تتم الاول فما فيه خلل فافهم قوله وهذا ان المخدوران آه قال  
الفاصل للماهوى الظاهر ان يقول وهذا المخدور فلا بد من ان يقال هذا المخدور ان  
بجريان على سبيل التزويد في صورة التعاقب قوله يستحيل في نفس الامر آه فاذا كان  
مستحيلا في نفس الامر فثبت تنهاى ما فرض كونه غير متناه وهو المطلوب قوله بمعنى انه يستحيل  
آه اى لا بمعنى ان ذلك لعدد الذي يساوي جزؤه لكل يستحيل بامتناع وجوده في نفسه  
او لا وجود للعدد في نفس الامر منفكا عن المعدودات قوله بل لكم مطلقا اى سواء كان  
كما منفصلا كما لعدد او متصلا كما كخط و سطح واسم لتبنيى او غير قار كما زمان قوله تباين  
آه لان لكم مطلقا يقتضيه التسمية لزمانه الى اجزاء و باز و باز و باز و بانتقاصها ينتقص  
فكيف يكون لكل مساويا لجزؤه و ما قيل ممن ان لكل عظم من اجزء مسلم في المتناهى و اما  
في غير المتناهى فلا فبيعه عن الصواب لا ترى ان في الكل مرتبة لا يكون بجذائها مرتبة  
في اجزء سواء كانا في المتناهى او غير المتناهى فان عدم التنهاى لا يبطل حقيقة لكل  
و اجزء ففكرت قوله فليتأمل انما هو ان السلسلة اشارت الى منع لزوم المساواة على

له  
الى هذا الكلام

من

له

القال المتعاقبات

فقد يهمل

من

له

القول على ما

السياسة

من

واعلم ان الفلاسفة شرطوا في بطلان التسلسل الاجتماع والترتب  
وقد سبق انفا حال لشرط الاول

تقدير ان يكون بازا كل واحد من الزائد واحد من الناقص فان الغير المتناهي  
يقضي لانه ان لا يقف في التطابق صلا سواء كان مع الزائد او مع غيره والا  
لم يكن غير متناه الا ترى ان جنب لشهور اكثر من اثنين مع ان اثنين لا تقف في  
التطبيق مع لشهور انتهى ولا يذهب عليك انه لو وقع بازا كل واحد من الزائد واحد  
من الناقص فحين يبقى الزيادة حتى يمنع المساواة بل يشمل كل منها على ما شمل عليه الآخر  
وما قال ذلك لفاضل بعيد هذه العبارة من ان التطابق بين احاد لا يستلزم ان تشمل  
كل منها على ما شمل عليه الآخر فهو مضحكة لعقلار وما ذكره من انه يقول الا ترى انه فاشع  
ان المستقبلات غير متناهية عند المتكلمين لمعنى لا تقف عند حد فليس في المستقبل  
شهور وسنون غير متناهية لفضل وكلامنا في الماضي فهو متناه عند المتكلمين نعم هو غير  
متناه عند الحكماء والمتكلمون يبرون فيه البرهان كما ينص عليه الشارح من سبيل البحث او حتى  
ان قول الشارح فليتأمل ليس يا ابي الى قبح ومنع بل هو ايراد الى دقة المقام وعموض قال  
بعض تلامذة الشارح قد سمعت من حضرة الاستاذ قدس سره اني انا اذا قلت فليتأمل  
فيه كان اشارة الى شيء ما يتوجه على ما ذكرناه اول الاختلاف قولي فليتأمل فانه ليس اشارة  
الا الى مجرد الدقة ونوع من الخفاء انتهى فالتعرض لفظ فيه مدارا لفتح على ما صطلح  
عليه الشارح وتوجيه ما افاده المولى المحقق الرئيس المصدق انفا حال سد فوضه علينا انظر  
ان الامر بالتأمل مع كلمة في اشارة الى ان في الكلام شبهة وبدونها لا اشارة الى ان  
في الكلام تدقيقا فان اثبات جريان التطبيق في المتعاقبات معتمدا عليه بقصد اثبات  
المحدوث فتوجيه الامر بالتأمل بايراد شبهة توجيه بالامرضي به قاله انتهى كلامه الشريف  
وتلك تحفظ من هذا التفصيل ان ما قيل ان فليتأمل لم يعلم حاله بل انظر به انه للاعتراف  
كما هو الشائع في اكثر الكتب صدر بالفقهاء عن صطلح الشارح في قلنا تغفل قوله قد سبق  
انفا حال لشرط الاول اي الاجتماع فانه جرى البرهان في الامور المتعاقبة ايضا

اعلم ان الفلاسفة شرطوا في بطلان التسلسل الاجتماع والترتب وقد سبق انفا حال لشرط الاول



واما الشرط الثاني فقد وجبوا اشتراطه بان لو لم يكن بين الاحاد ترتيب لم يكن للعقل التطبيق  
 اذ لا نظام فيها مضبوط حتى يلزم من تطبيق بعضها على بعض انطباق كل على كل بخلاف الاحاد  
 المتتمة فانه يلزم هناك من تطبيق المبدأ على المبدأ انطباق كل واحد من احاد السلسلة الثانية  
 على نظيره من احاد السلسلة الاولى واستوضح ذلك بسلسلة ممتدة وكف من كفى فاف  
 كيف في الاولى تطبيق المبدأ على المبدأ في الثانية لا بد من تطبيق كل واحد واحد على التفصيل وذلك  
 ما يجوز منه العقل في صورة عدم التناهي وعلى هذا الشرط اعتمدوا في قوله بعد متناهي  
 على زعم الشارح قوله واما الشرط الثاني اى الترتيب قوله بان لو لم يكن بين الاحاد  
 اه توضيح ما وجبوا به ان السلسلتين اذا كانتا مترتبتين فالانطباق لمعنى المحقق المراد  
 على ما مر بين احادها حاصل في نفس الامر وكذا الانقطاع وزيادة احدتها على الاخرى  
 ايضا تتحقق في الواقع سواء علمنا اوله تعلم فاذا لاحظنا ذلك لانطباق لنفس الامر  
 حكما بان الانقطاع حاصل والتناهي يتحقق واذا كانتا غير مترتبتين فليس الانطباق  
 بين احادها في الواقع وليس كذلك من قادر على ايقاعه فكيف يجري البرهان فيها واما  
 تسامح ههنا كما تسامح سابقا حيث قال ههنا ما يفيد ان لتطبيق من عمال العقل وانه  
 بسبب تطبيق مبدأ احدتها على مبدأ الاخرى تطبيق الاحاد ونظر الزيادة في طرف عدم  
 التناهي فحليكت لتدريج الامر في العبارة بين قوله من تطبيق بعضها اى بعض الاحاد  
 قوله وذلك اى تطبيق كل واحد واحد على التفصيل قوله وعلى هذا الشرط اعتمدوا اذ معنى  
 ان الحكماء المشايخ بنوا على اشتراط الترتيب في اجراء البرهان قالوا ان النفوس  
 الناطقة غير المتناهية مجردة مفارقة عن البدن تبقى بعد فساد البدن خرابا لاجسام بغير تعلق كما ترى  
 فيها ولهذا لا يجري فيها برهان التطبيق فالبدن كانه شبكة تقتص بها وجود النفس من  
 مبدأها المفارق فبعد الوقوع في عالم الوجود بواسطة الشبكة لا يحتاج الى بقاء  
 تلك الشبكة فبقى بقاء علتها الفياضة بل الشبكة عائدة له عن وجودها الاستقلال  
 وطير انها في فضاء عالم القدس فثبت ان البدن ليس شرطا لبقاء النفس كذا قال  
 بعض المشايخ ثم علم ان المتكلمين تصدوا لاثبات الترتيب بين تلك النفوس حتى يجري البرهان

النفوس الناطقة المجردة قلت ان كفى التطبيق الاجمالي فهو جاري في غير المرتبة بان يحاط  
العقل ان كل واحد من تلك بجملة اما ان يكون باذاته واحد من الاخرى او لا وعلى  
الاول يلزم المساواة وعلى الثاني يلزم الانفصال وان لم يكن التطبيق الاجمالي  
لم يكن جاري في صورة الترتيب ايضا فلا يمكن لعقل من ملاحظة كل واحد واحد بازار  
كل واحد واحد مفصلا ودعوى ان هذا الاجمال كانت هناك دون الاجمال في الصورة  
الاولى تحكم بل لهم ان يدفعوا ذلك بان في سلسلة المرتبة ينتقل الزيادة الى طرف  
الانتهاي فيظهر الانفصال وفي غير المرتبة لا يظهر الانتقال بل ربما كان

في بعضهم قالوا ان نفس الابن موقوفة على بدنه لكون النفس حادثه بحدوث البدن على  
رأى المشائية وبدنه موقوفة على نقطة ابيه ونقطة ابيه تحصل بتدبير نفس الاب في هذه  
الوساطة موقوفة نفس الابن على نفس الاب كذا يحصل الترتيب طبعا وكذا ان حدوث الاشياء  
قد يحصل بالتوالد كما هو الشائع العام وقد يحصل بالتولد كما في آدم عليه السلام فابن التوقفة ترتيبا طبعا  
وقال شمس الدين اهروردي في كتابه المسمى بشجرة الالهية ان هذا الادم الذي سبب  
اليه ليس حدوثه بالتولد بل بالتوالد وان التولد سابق عليه السلام بحقايق الامور  
وبعضهم قالوا ان الحكماء قالوا بقدوم النوع فنوع الانسان قديم فلا يزال شخص منه  
فقبل كل شخص منه كان شخصا سوا كان مولدا لما بعده او لا فنفس هذه الاشخاص  
الغير المتناهية بعد المفارقة بجمعة وجودا وفيها ترتيب اعتبارا بحدوث والضرورة لا جوا  
البراهين الترتيب الاجتماع في الوجود وان كانا من جهتين فيجري فيها البرهان باعتبار  
الترتيب كدوني فتعرف قوله قلت ان كفى آه قيل مداره على توهم ان مجرد حكم العقل  
بان في احدهما واحدا ليس باذاته واحد من الاخرى مستلزم للتناهي وذلك باطل لانه  
انما ثبت لوثب ان هذا في جانب عدم التناهي لا مطلقا ولا يمكن للعقل ان يلاحظ  
اثنين منها مفصلا والملاحظة الاجمالية ليست بشئ فتدبر قوله هناك في المرتبة قوله  
في الصورة الاولى اى في غير المرتبة قوله تحكم فانه ابراء الفرق بلا فارق قوله بل لهم  
ان يدفعوا آه اى ليس للحكام دفع جريان الدليل في الامور الغير المتناهية الغير المرتبة

٢

الاجمالي

البدني

الاجمالي

البدني



الزبارة في الاوساط قتال

بان يدعوا ان الاجال كانت في المرتبة وغير كانت في الغير المرتبة فانه محكم بحت بل لهم  
ان يدعوا آه وتوضيح هذا الرفع على ما افاده شئ في حواشيه على شرح التجريد ان السلسلة  
المفردة ضمنية لا شك في ازدياد واحد بها على الاخرى من الطرف المتناهي فاذا طبقنا  
في صورة الترتيب منتقل الزيادة من ذلك الطرف الى الطرف المقابل لان تلك الزيادة ليست  
في الاوساط لانا نفرض كلا من الاحاد بازا وسابقة لمرتبة مثلا فلا يبقى في البين زيادة  
لاحد هما على الاخرى لا تساق النظام فلو لم يكن الزيادة في الطرف المقابل لم يتحقق  
الزيادة أصلا مع فرضها اولاً واما اذا لم يتركب لاحاد فيجوز ان ينتقل الزيادة الى الاوساط  
او ليس لها نظام متسق حتى يلزم انتقال الزيادة الى الطرف المقابل كما في الصورة  
الاولى وفيه ما اورده الفاضل السجاسي بالتوضيح ان غير المرتبة ليس فيه مبدأ اولاً وساطاً  
ولا آخر وليس لاول الثاني فيه شيئاً مستقراً فليس لادساط في غير المرتبة الا فرضاً وجعل  
فبعكس جعل والا اعتبار لم يبق الا وساط او ساطا فلا يبقى الزيادة في الاوساط ولا  
في المبدأ لا اعتبار لتطبيق في المبدأ ولكن ان يقال اننا سلمنا انه ليس في السلسلة لغير  
المرتبة طرف ولا وسط الا ان شئنا في اطلاق الوسط ههنا فلما لم ينتقل الزيادة في  
الغير المرتبة الى جانب لا تناهي الذي هو احد طرفي السلسلة لا نقاد الطرف في الغير المرتبة  
وقعت الزيادة مترودة في البين فغير عنه شئ بالوسط مجازاً فافهم ثم ما يجب ان يعلم ما افاده  
بعض الامام نور اسد مرقد بقوله الشريف وههنا بحث شريف وهو ان ملاحظة الاحاد  
اللاتناهيته دفعة واحدة انما يتبع في العقول لقاصرة واما في المبدأ الاول تعالى شأنه  
وللعقول المفارقة فلا شبهة في اركان الملاحظة الكذائية مع العلم بالامتنيازات فيجوز  
البرهان في غير المرتبة بل غير المجتمعة بهذا الوجه بلا مية ويطلق شرطاً اكمل بهذين الشرطين  
فلا تكن من الغافلين انتهى قتال وتدبر ولا تعجل قوله قتال نقل لفاضل كقرا باغى  
عن استاذة المحقق الباعث ان شئنا المحقق اذا ارد في كلامه قتال فيه يكون  
اشارة الى البحث واما اذا ارد بدون لفظ فيه يكون اشارة الى التدقيق والتحقيق

2/10/20

**Abstract**



CPUSA

1944

10

7

2

1

19

49



25

2

143

14/11/2019

22

54

1997

ولي هنا كلام آخر يرفع به هذا الرفع وهو ان الامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم  
الترتيب لان المجموع يتوقف على المجموع بلا واحد وهذا المجموع يتوقف عليه اذا سقط عنه  
واحد آخر وكذا فاذا توهم تطبيق المجموعات المرتبة يظهر التناهي في المجموعات والمجموع  
الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات يكون لا محالة مجموعا لا يكون بعده مجموع آخر وذلك  
هو الاثنان فالمجموعات الموجودة هناك تنتهي بعدة متناهية اسلستين  
فيكون المجموع الاول متناهما

قوله ولي هنا كلام آخر يرفع به هذا الرفع فانه ثبت الترتيب من هذا الكلام بين الغير المرتبة  
فلا جريان للتطبيق في الغير المرتبة الا حتى يرفع بارفع الحكم وقوله مطلقا اي سواء كان متناهما  
وترب حسب ظاهر اول قوله لان المجموع اي مجموع الامور الغير المتناهية قوله على المجموع  
بلا واحد اي اتي واحد كان ولما ثبت التوقف بين المجموعات بان بعضها جز من بعض  
ثبت الترتيب بينها طبعا ومثاله في المتناهي ان مجموع خمسة يتوقف على مجموع الاربعة و  
مجموع الاربعة على مجموع الثلاثة وكذا قوله فاذا توهم تطبيق المجموعات آه فهنا سلسلة  
احدها سلسلة المجموعات المرتبة التي اولها المجموع الكمال من غير سقوط واحد وثانيها سلسلة  
المجموعات المرتبة التي اولها المجموع الذي حصل باسقاط واحد من مجموع الكمال فاذا طبقنا  
احاديتك لسلسلتين وهى المجموعات فقلنا لا يخلو اما ان يكون باذات كل مجموع من  
سلسلة الاولى مجموع من السلسلة الثانية فيلزم مساواة الناقصة مع الزائدة او لا  
فيلزم انتها السلسلة الثانية والمجموع الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات يكون مجموعا لا يكون  
بعده مجموع آخر وهو مجموع الاثنان فثبت التناهي فان قلت ان اللازم من التطبيق  
بين المجموعات تناهي المجموعات ولا يلزم منه تناهي آحاد المجموع الاول قلت لما ثبت  
تناهي المجموعات ثبت تناهي آحاد المجموع الاول فان آحاد المجموع الاول لا تزيد على  
مجموعات سلسلة الثانية الا بواحد والى على المتناهي بالقدر المتناهي يكون متناهما  
فيكون المجموع الاول متناهما ايضا وترد ههنا امور تنهما ما اردوه الفاضل المجاسي بان  
هنا ينبنى على وجود المجموع ووجود المجموع فيما اذا لم يكن من اجزاء فاقه ممنوع ان قيل

ع  
في المجموع



ان المجموع عبارة عن جميع الاجزاء وجميع الوجودات فاما مجموع موجودات كانت الفارقة بين  
 الاجزاء اولم تكن قلت اما اولافان هذا الدليل يستلزم تحقق اجسام غير متناهية من تحقق  
 زيد وعمود اللادوم باطل فاللادوم مثله اما الاستلزام فلانه اذا تحقق زيد وعمود تحقق مجموع وهو موجود  
 ثالث ما اذا تحقق ثلث موجودات تحقق مجموع وهو موجود رابع وهكذا الامر في ان  
 المركب من الاجسام جسم فلزم انه اذا تحقق زيد وعمود تحقق اجسام غير متناهية واما بطلان  
 اللادوم فلانه لو تحقق اجسام غير متناهية فلا يسعها هذا العالم مع ان يسع المجموع زيد وعمود  
 بحيث مثلاً واما ثانياً فبان المراد بجميع الاجزاء في المقدمتين اكل واحد واحد والمجموع  
 من حيث هو مجموع على الاول فالصغرى ممنوعة وعلى الثاني يلزم المصادرة فان الكبير  
 صحيح ينتجة ولو قيل ان المراد في الصغرى الجميع وفي الكبرى كل واحد واحد لم يكرها احد  
 الا وسط واما ثالثاً فبان ان الجميع عين جميع الاجزاء الا ترى ان عشر موجودات  
 مثلاً معروضة لعشر وجودات كل منها موجود بوجود واحد والمجموع يكون موجوداً بوجود  
 واحد لا اعتباراً بالهئية الوجدانية فيه فالوجود بوجود واحد كيف يكون عين عشر موجودات  
 معروضة لعشر وجودات وايضا ان كل واحد من الاجزاء ليس ملته لكل على سبيل البدية  
 فلما هو وحده مقدم على الكل كذلك يكون مقدماً على الكل مع الاجزاء الباقية فلو كان  
 الكل عين جميع الاجزاء لزم تقدم الشيء على نفسه ولا يذهب عليك سخافة هذا القول  
 بقضيه وقضيضه اما تعلم انه قد اشتهر قائم الاشتغال بل كان من حلي البدييات ان ذات  
 لكل عبارة عن فوات الاجزاء مجتمعة ووجوده هو وجودها فلما ان ذات لكل لها كثرة  
 حقيقية ووحدة اعتبارية كذلك وجوده ليس بوجود واحد احتيائياً بل وجوده عبارة  
 عن وجودات الاجزاء مجتمعة وهذا على كل تقدير سواء كان بين الاجزاء فارقة ام لا فان  
 منع الفاضل الشئ بالشيء هذا الوجود فهو مركبة منشأة عدم الفطانة وان منع معنى آخر  
 فلا يضرنا وما قال ولا فهو غلوطة محضه قبح عليها بعض الافاضل بل هي ليست بمنقصة بما  
 اذا لم يكن بين الاجزاء فاقعة بل تجري فيما كان بين اجزاء فاقعة ايضا بان يقال ان تحقق  
 كذا وكذا تحقق مجموع وهو موجود ثالث وهكذا مع انه يسلم وجود مجموع فيما اذا كان بين الاجزاء

س

كثير

س

س

س

س

س







فطبق لسلسلة المبتدأة من الواحد على سلسلة المبتدأة ما فوقه فان قلت انما يلزم  
ما ذكرتم لو كان العدد مركبا من الاعداد التي تحته وهو ممنوع كما اشتهر عن ارسطاطاليس  
من ان العدد مركب من الوحدات لا من الاعداد التي هي اقل منه فان تركب  
العشرة مثلا من الاربعة والستة ليس ولي من تركيبه من العشرة والاثنتين ولا من  
غيرها من الاعداد التي تحتها فاما ان يقال بتركيبها جميعا فيلزم ان يكون لها جزء  
متخالفه متغايرة فيعدد وتام ماهية شئ واحد وهو محال اما ان يقا بنفى تركيبها ولا يلزم  
لا جزاء البرهان فتدبر واذا ثالث ان الكلام في التقرير الاول في المجموعات التي هي مجموع  
المعدودات وفي التقرير الثاني في مجموعات هي نفس الاعداد فاعلم ان الاول في  
التقرير الاول جملة كل لما بعدها من اجمال لباقية وكذا الثاني في جملة كل لما بعدها وكذا  
والاول في التقرير الثاني جملة هي اقل وجزء من الثاني والثاني جملة هي من الثالث وكذا  
فتفكر قوله انما يلزم ما ذكرتم آه ظاهر الكلام يقتضي ان المراد ان ما ذكرتم وهو تحقق الواحد  
والاثنتين والثلاثة وغيرها انما يلزم لو تركب العدد من الاعداد التي تحته وفيه نظر فان العدد  
سواء تركب من الاعداد المحتمانية او لا يتحقق الواحد والاثنتان والثلاثة وغيرها فالمراد  
ان الترتيب بالتوقف بين المجموعات سواء كانت اعدادا ومعدودات انما يلزم لو تركب  
العدد من الاعداد المحتمانية اما اذا كانت اعدادا فظاهر واما اذا كانت معدودات فلان  
المجموع الثاني لا يكون موقوفا عليه للمجموع الاول جزوله الا بواسطة جزئية العدد والعارض  
للمجموع الثاني للعدد والعارض للمجموع الاول لما تقر في موضعه ان الجزئية والكلية من  
الاعراض لا ولية للكلم ومن ههنا تبين لك ان قول الشارح فان قلت آه اعتراض على  
التقريرين السابقين وليس مختصا بتقرير دون تقرير قوله كما اشتهر عن ارسطاطاليس كما نقل  
انه كتب الى بعض تلامذته ما توضيحه انه لا تظن ان الهياة الوجدانية عرضت ولا بثلاثة وحدا  
ثم بثلاثة وحدا ثم حصلت من هذين العندين بعد عرض الهياة الوجدانية الاخرى ستة  
بل الستة حاصلة من اجتماع وحدات مخصوصة عرضت لها الهياة وجدانية مرة واحدة فالحاصل  
مركب من الوحدات لا من الاعداد المحتمانية وتهد لوا عليه بوجه تسميها ان وحدات



كل عدد مع الحياة أو بدونها كلف في تحصيله ولا يحتاج الى عدد آخر كما يحكم به البديهة فتأمل  
 ومنها اننا تصور كنه الاعداد مع الغفلة عن الاعداد المحتانية فلو كانت اجزاء لم يكن ذلك  
 وقد نخذلنا بالاسلم امكان تصور كنه الاعداد ويمكن ان يجاب عنه بان العدد انتزاعي وكنه  
 الانتزاعي ما حصل في الذهن ومنها ان الاثنين مركب من الواحدتين او لاعدد تحتة والوحدة  
 ان يحكم بتوافق الاعداد في نحو التركيب فيه ان حكم الجبل ليس مثابة البركان حتى يلزم فيه الاول  
 ومنها ما اوردوه ثم يقولون فان تركيب عشرة آه اخذ اما قال الشيخ في الهيات اشفاؤه وتوحيده  
 ان عشرة مثلا لو تركيبت من الاعداد المحتانية فاما ان تركيب من الاربعة والستة دون  
 التسعة والواحد والثمانية والاثنين والسبعة والثلاثة والخمسة والستة او تركيب منها جميعا فهذا  
 شتان وكلاهما باطلان فتركيب عشرة مثلا من الاعداد المحتانية ليس باطل هو المطلوب  
 اما باطلان الشئ الاول فاشارة الى الشايع بقوله ليس ولي آه وتوحيده انه يلزم مع الترجيح  
 بلا مرجح لان كلام من الاعداد المحتانية كانت في تحصيل عشرة فتوصلها من الاربعة والستة  
 دون الاعداد الاخرى ترجيح بلا مرجح كما قالوا وفيه اما اذا فبان عشرة كما تحصل من الاعداد  
 كذلك تحصل من الوحدات فالقول بان تقوفاها من الوحدات دون الاعداد ايضا ترجيح  
 بلا مرجح وكما اجاب به عنه سقم الجواب من ان الترجيح لتركيب العدد من الوحدات تحقق  
 لا شمال العدد على الوحدة على كل تقدير فانه تركيب العدد من الاعداد المحتانية فيسئل عن حقيقة  
 تلك الاعداد التي هي اجزاء ثم عن حقيقة اجزاء هذه الاجزاء ثم وثم الى حيث يصل السؤل  
 الى الاثنين فاذا سئل عن حقيقة الاثنين يقال انه مركب من وحدتين فاذا ثبت احتمال  
 العدد على الوحدات على كل تقدير فلا بد ان يقال ان العدد مركب من الوحدات فيجوز ان هذا  
 سد باب جريئة شئ شئ فانه اذا قلت ان اسير مركب من قطعات خشب مسامية الحديد  
 قلت لا فانه اذا سئل عن قطعات خشب تلك مسامية ما هي ثم وثم انتهى الى الغاظة لا يخفى  
 فلا بد من ان يقال ان اسير مركب من العناصر الاربعة فالاشمال على شئ لا يوجب ترجيح  
 التركيب من ذلك الشئ ولو سلمنا فنقول ان رجحان شئ على شئ لا يستلزم وقوعه في الواقع  
 فالتركيب من الوحدات وان كان اولى لكنه لا يجرم العقل ان التركيب في الواقع من الوحدات

الاسم  
 العدد  
 المحتانية  
 في  
 هذا







تعيين الثاني قلت هذا الكلام انما يتشبه اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحدة  
اما اذا كان محض لوحدة فلا يتصور ذلك

التفريع ويقال كما قال الفاضل لقرا باعني انه لا يلزم من تركيب عدد ما تحته من الاعداد  
تعدد ماهية ذلك العدد غاية الامر ان يكون ذلك العدد مركبا من امور متخالفة حقيقة  
كما هيوان المركب من العناصر الاربعة المتخالفة الحقيقة مثلا ولا تعد في ماهية الحيوان  
وانما يلزم التعدد لو كان اعتبر في ماهية العدد كل واحد بخصوصه بان يتركب لعشرة تارة من  
اربعة وستة بخصوصه وتارة من ثمانية واثنين بخصوصه واخرى من خمسين بخصوصه وهكذا  
فانهم وتبقى ههنا امران الاول ان يطلان تعدد الماهية المركبة من اجزاء على التبادل بل ان يكون  
جزء من كل ماهية شاملا على جزء من الماهية الاخرى وجزء اخر منه مشمولا بجزء اخر منها محل كلام  
وما قيل ان هذا الكلام لا يضر الشارح لمحقق فقيه انه يضره بل ارباب فان الشارح لمحقق يقول  
وهو محال فكيف ثبت الاستحالة مع وجود الكلام ويمكن ان يقال ان اختلاف الماهيات  
والتباينات الذاتية ودخول الاجزاء المختلفة ذاتا بسبب خصوصيات واختلاف  
الصور النوعية تارة هذه وتارة تلك في الماهيات الواحدة مستحيل قطعا فتدبر الثاني ان  
العشرة يجوز ان يتركب من القدر المشترك بين الاعداد الثمانية مع قطع النظر عن خصوصيات  
الاعداد والوحدات وفيه ان القدر المشترك الذي يصلح لتقويم العدد ليس الا الوحدات  
ففيه تسليم المطلوب بهذا القدر يكفي في هذا المقام لطالب المرام وان انتهيت لتفصيل فارجع  
الى حاشيتنا المسماة بالتحقيقات المرضية محل حاشية الزاهد على الرسالة القطيعة فان فيها ايراد  
التفصيل وكل ذلك بعون الرب بكيلى قوله هذا الكلام انما يشبه آه لا بأس بنا لتفصيل تفصيل  
فتقول ان الوحدات بمنزلة اجزاء المادى للعدد واذ بها العدد بالقوة والهيئة الاجتماعية  
الوحدانية العارضة للوحدات بمنزلة اجزاء الصورى والصورة النوعية لاذ بها العدد بالفعل  
فن قال باشتغال العدد على اجزاء الصورى فميسر الى ان العدد مركب من مجموع الوحدات  
والهيئة ومنهم من قال بعدم اشتغال على اجزاء الصورى واستدل كل منها على مرماه فالفرقة  
الاولى استدلوا بدلائل منها ما سخر للفاضل لقرا باعني وهو ان الوحدة ليست بمقولة

هذا الكلام لا يضر الشارح لمحقق فقيه انه يضره بل ارباب فان الشارح لمحقق يقول  
وهو محال فكيف ثبت الاستحالة مع وجود الكلام ويمكن ان يقال ان اختلاف الماهيات  
والتباينات الذاتية ودخول الاجزاء المختلفة ذاتا بسبب خصوصيات واختلاف  
الصور النوعية تارة هذه وتارة تلك في الماهيات الواحدة مستحيل قطعا فتدبر الثاني ان  
العشرة يجوز ان يتركب من القدر المشترك بين الاعداد الثمانية مع قطع النظر عن خصوصيات  
الاعداد والوحدات وفيه ان القدر المشترك الذي يصلح لتقويم العدد ليس الا الوحدات  
ففيه تسليم المطلوب بهذا القدر يكفي في هذا المقام لطالب المرام وان انتهيت لتفصيل فارجع  
الى حاشيتنا المسماة بالتحقيقات المرضية محل حاشية الزاهد على الرسالة القطيعة فان فيها ايراد  
التفصيل وكل ذلك بعون الرب بكيلى قوله هذا الكلام انما يشبه آه لا بأس بنا لتفصيل تفصيل  
فتقول ان الوحدات بمنزلة اجزاء المادى للعدد واذ بها العدد بالقوة والهيئة الاجتماعية  
الوحدانية العارضة للوحدات بمنزلة اجزاء الصورى والصورة النوعية لاذ بها العدد بالفعل  
فن قال باشتغال العدد على اجزاء الصورى فميسر الى ان العدد مركب من مجموع الوحدات  
والهيئة ومنهم من قال بعدم اشتغال على اجزاء الصورى واستدل كل منها على مرماه فالفرقة  
الاولى استدلوا بدلائل منها ما سخر للفاضل لقرا باعني وهو ان الوحدة ليست بمقولة

لا ما يصدق عليه مقولة كما صرح الشيخنا من بقوله الكيف كما هو عند البعض فلو كان العدد عبارة  
عن الوحدات بدون اشتغال على الجزاء الصوري لصدق الوحدة على تلك الوحدات فان  
الكل كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على كثيرين كما حققته ايشانه  
حواشيه على شرح التجريد في بحث العلوية والمعلول والعدد الذي هو من مقولة الكم ايضا  
صادق على الوحدات فانه عبارة عنها فيلزم صدق المقولتين بصدق المتباينين  
على شيء واحد وهنك اذا كان العدد عبارة عن الوحدات مع الهياكل فلا ضير فان الواحد  
وان كانت تصدق عليها الوحدة لكنها ليست بعدد بل بعدد هي الوحدات مع الهياكل وفيه  
اما اول فبانه يلزم تركب لكم مما ليس كما ولدفعه قال من قال ان الوحدة كم لكن الشيخ  
الرئيس ابطال كونها كما فاقم واما ثانيا فبما اوردوه الفاضل الشجاسي باننا لانم ان كل على كما  
يصدق على واحد من افراده يصدق على كثيرين من افراده الا ترى ان جزاء زيد يصدق  
على كل جزاء زيد ولا يصدق على جميع الاجزاء وان الواحد الحقيقي يصدق على كل  
واحد حقيقي والكثرة من افراده لا يصدق عليها واحد حقيقي فان الواحد الحقيقي  
لا تعد وفيه لا يحسب الاجزاء ولا يحسب الصفات واما قال بعضكم ان فاضل من ان الكل  
انما هو يقبل الاشتراك على كثيرين على وجه الاجتماع واما المفهوم الذي يصدق في نفسه  
على كثيرين لا على وجه الاجتماع بل على وجه البديلية كجزء زيد والواحد الحقيقي فهو مفهوم  
الفرد المنتشر والفرق بينهما اظهر فيخذل ان مدارا الكلية ليس قبول الاشتراك على كثيرين  
على وجه الاجتماع الا ترى ان الوجود والاشتراك كلي مع انهما بالنظر الى نفس تصورهما يابي لعقل عن تكرار  
بل مدارا الكلية على عدم الهندية ولا تلامزم بينهما وبين التكرار على ان الفرد المنتشر ايضا معدود عند فهم الكل  
الا ترى انه يقع موضوعا للقضية الكلية كما تقول كل احد حقيقي كذا وكل حل كذا وكل جزء زيد كذا  
الكلية كلي بلا ريب لا حسن في دفع ما قاله الفاضل الشجاسي ان مرادهم بصدق الكل على كثيرين صدق على  
الكثيرين ولو باصداق كثيرة وقد صرح ايشانه في الحاشية القديمة على شرح التجريد ولا ريب في ان جزاء زيد يصدق  
على جميع الاجزاء في مرتبة الكثرة باصداق كثيرة وكذا الواحد الحقيقي فلا يمنع واما ثالثا  
فبما قيل من انه لا منافاة بين صدق الوحدة على الوحدات وبين صدق الكم عليها

۱۳۰۲  
۱۳۰۳  
۱۳۰۴  
۱۳۰۵  
۱۳۰۶  
۱۳۰۷  
۱۳۰۸  
۱۳۰۹  
۱۳۱۰  
۱۳۱۱  
۱۳۱۲



اصدق الوحدة عليها انما هو بقية الكثرة عنى انها وحدات كثيرة وظاهر ان صدق الوحدة  
 عليها بهذا القيد لا ينافي صدق الكم عليها وكونها عددا فافهم والفرقة الثانية استدلوا بالكل  
 منها ان الوحدات التي يبلغ جملتها عددا كافية في حصول ذلك لعدد من غير افتياق الى  
 تضام موجود آخر وهو جزر صوري وتبين اننا متصور كنه العدد مع الغضلة عن الجزر والصورة  
 ولو كان لما كان ذلك كونه تصور كنه العدد ويزج بان العدد امر انتزاعي وكنهه الكانتراعي  
 حصل في الله من لكن يحتاج في القلب ان يحسن منهم يحتاج في تحصيله الى الفصل والوحدة  
 بمنزلة الجزر المادي فلو لم يكن الجزر والصوري لزم تحقق كنهه وتحصله بدون الفصل وهو  
 ظل ويمكن ان يقال ان هذا ينبغي على كون العدد ماهية محصلة ذات وحدة حقيقية  
 اذ لو كان العدد ماهية اعتبارية لاشتهى هذا فانه ينتقض بالسكروا مثاله اذ لا جزر له  
 سوى المادة قال شارح المواقف واما السكروا فانه عبارة عن مجموع الاحاد فقط وهو  
 موجود بلا شبهة الا انه ماهية وحدتها اعتبارية والكلام في الماهية الحقيقية الواحدة فتبين  
 وثانيا ان مقصود الشارح ههنا ان هذا الكلام اى كلام ارسطو من اقتناع تركيب لعدد  
 من الاحاد والاحتوائية انما يتحقق لو كان لكل مرتبة من العدد صورة نوعية مفارقة لوحدة  
 وهي الجزر الصوري فمع لو تركيب لعدد من الاحاد والاحتوائية فاما عن بعضها دون بعضا و  
 عن جميعها وكل الشقيين باطلان على ما مر مفصلا واما اذا كان العدد غير مشتمل على الجزر  
 الصوري ويكون عبارة عن محض لوحدة فلا يتحقق ذلك لكلام فان تركيب لعدد  
 من الوحدات هو بعينه تركيبه من الاحاد فدخل الوحدات هو بعينه دخول الاحاد  
 فعشرة وحدات واربعه وستة وثمانية واثنان وسبعة وثلاثة وغيرها ليست متغايرة انما  
 التعدد في اللفظ والتبصير فلا يلزم ح استحالة من تعدد تمام الماهية او غيره وثالثا انه يرد  
 على مقصود الشارح امور الامر الاول انه لو لم يشتمل لعدد على الجزر الصوري فهنا ثلث  
 مراتب الفرق بينها بين كل وحدة وحدة بانفراده والوحدات الكثيرة في مرتبة الكثرة  
 المحضة ومجموع الوحدات التي هو منشأ الانتزاع الهياكلية للوحداتية وهو المعروض لها كل  
 وحدة وحدة جزء العدد والعدد عبارة عن مجموع الوحدات لا عن كل وحدة وحدة

ولا عن الوحدات الكثيرة من حيث انها كثرة محضة ولا يلزم من كون كل واحد من امرين  
جزء لشئ ان يكون مجموعهما ايضا جزءا والا يلزم دخول الشئ في نفسه لا ترى ان كل واحدة  
من العلل المادية والصورية جزء للعلول وليس مجموعها جزء للعلول بل هو عينه فكيف  
يكون تركيب لعدد من الوحدات بعينه تركيب لعدد من الاعداد وهذا منى ما قال السيد كبر  
في حاشيته على الرسالة القطبية لعدد على تقدير عدم اشتراكه على الجزاء الصوري هي الوحدات  
من حيث انها معروضة للحياة الاجتماعية لا الوحدات المحضة ضرورة ان العدد حقيقة محصل  
وشئ مركب الوحدات بدون تلك كحشية ليست كذلك انتهى فمن اورد عليه بان حشية  
العروض ان دخلت لزم اعتبارا بجزء الصوري وان خرجت عنه يكون هو الوحدات المحضة  
فذلك من سوء فهمه فافهم والامرا الثاني ما اوردته الفاضل للاب هو صريح بقوله ان اراد  
انه محض لوحدة من غير اعتبار امرنا كعليها فباطل لان الاختلاف بالخاص لا يلزم  
من مبدروا ان اراد انه محض لوحدة من غير اعتبار امرنا لوجودي فيها فمسلم لكن الامر  
بالهياة الوحدانية في الاعداد ما هو بمنزلة الصورة النوعية في كونها مبدلا لآثار مختلفة وقية  
ان هذا خارج عن المذهبين فان من قال بدخول الهية ذهابا الى اعتبار وجودي  
ومن نفى دخولها قال بخروج هذا الامر الوجودي عنه لا بدخل امر عددي فهذا مذهب ثالث  
مختص لا كلام فيه على ان للشئ ان يقول انا تختار الشق الاول قوله لا بدله من مبداه  
فلنا مسلم لكن المبدل لا يلزم ان يكون امرا زائلا بل المبدل تلك الآثار المختلفة هي مراتب  
الكثرة نفسها لا غير فلا تغفل والامرا الثالث ما في بعض حواشي شرح حكمة اعيان من ان  
التركيب من الوحدات المحضة مخالف لما تقر من ان كل مركب حقيقي لا بدله من افتقار  
بعض اجزاء الى بعض آخر منها وقد فقه ما من ان العدد له ماهية اعتبارية فتدبر وما قال  
الفاضل ان الشئ من ان المركب الحقيقي الذي له وحدة حقيقية لا بدله من افتقار بعض اجزاء  
الى بعض لان مطلق المركب الحقيقي لا بدله من ان يكون لبعض اجزاء حاجة الى الباقي ففهم  
ان هذا غفلة عن صطلاحهم فانهم قالوا ان المركب الحقيقي ما فيه وحدة حقيقية وهي تكون  
بافتقار الاجزاء بعضها الى بعض فليس مركب حقيقي اذا لم يكن الافتقار يدل عليه عبارة

والمركب الحقيقي لا بدله من افتقار بعض اجزاء الى الباقي ففهم  
ان هذا غفلة عن صطلاحهم فانهم قالوا ان المركب الحقيقي ما فيه وحدة حقيقية وهي تكون  
بافتقار الاجزاء بعضها الى بعض فليس مركب حقيقي اذا لم يكن الافتقار يدل عليه عبارة



وج يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا آخر متميزا عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط  
 لا بصورة مغايرة لموادها ويكون هذا من خواص الكم المنفصل ويجعل بعض المتأخرين  
 شرح الموقفت وغيره وان شئت لتفصيل في هذا البحث فليكن بطلان حاشيتنا قوله  
 وج يكون آه دفع دخل مقدار تقريره ان كل عدد نوع في نفسه على ما صرح الشيخ في البياض  
 الشفاء وكل نوع يكون متميزا عن غيره وما به الالتمياز للنوع يكون هو الصورة النوعية فلا  
 من شئمال كل عدد على الصورة النوعية وحاصل الرفع ان كل عدد نوع متميز عن سائر  
 مراتب الاعداد لا بصورة نوعية بل بخصوصية المادة فلا يفتياق الى الصورة النوعية  
 وقية اما اول فبانه ان اراد ان كل عدد متميز عن سائر الاعداد بمجرده وتركبه من الوحدات  
 فهو غير مسلم فان هذا القدر يشترك فيه جميع الاعداد وما به الالتمياز غير ما به الاشتراك ان  
 اراد انه متميز عن سائر ما به بواسطة المادة المخصوصة فخصوصية المادة هي كون تلك الوحدة  
 على قدر معين كالعشرة مثلا وهي الصورة النوعية فثبت شئمال لعدد على الصورة النوعية  
 قال الشيخ في الشفاء وليس بجواب ان يكون شئ واحد له صورة كالعشرة مثلا او الثلاثية  
 وله كثرة فمن حيث العشرة لما اخصوا التي للعشرة واما كثرة فليس بها الا اخصوا التي  
 للكثرة التي هي المقابلة للوحدة واما ثانيا فبما اورده الفاضل الكلاهي من انه لو كان  
 كل مرتبة من العدد نوعا آخر متميزا عن الآخر ولو بخصوصية المادة كيف يجوز ان يكون  
 جزء من آخر فان النوع الحقيقي لا يكون جزء من نوع حقيقي آخر انتهى ولا يبعد ان يقال  
 ان النوع الحقيقي يكون جزءا خارجيا من نوع حقيقي آخر الا ترى ان البسائط الاربعية  
 انواع حقيقية وهي اجزاء خارجية للمركبات العنصرية التي هي ايضا انواع حقيقية كالانس  
 والفرس وغيرهما فلما ان هذه البسائط اجزاء خارجية كذلك الاعداد فلا غير فلهذا يكون  
 هذا آه دفع دخل تقريره ان كل جوهر متميز عن الجواهر الاخر بفصل كذا كل عرض متميز عن العرض  
 بفصل والعدد ايضا عرض من الكم فيكون متميزا عن سائر المراتب بفصل وفصول صور نوعية  
 من جهة الا ترى ان الشئ والجسم لتعليمي والخط تمايزا بالفصول كالانقسام في جهتين اوجهات  
 اوجهة وحاصل الرفع ان الالتمياز بخصوصية المادة من خواص الكم المنفصل ان لم يوجد

اس  
 في الموقفت وغيره وان شئت لتفصيل في هذا البحث فليكن بطلان حاشيتنا قوله  
 وج يكون آه دفع دخل مقدار تقريره ان كل عدد نوع في نفسه على ما صرح الشيخ في البياض  
 الشفاء وكل نوع يكون متميزا عن غيره وما به الالتمياز للنوع يكون هو الصورة النوعية فلا  
 من شئمال كل عدد على الصورة النوعية وحاصل الرفع ان كل عدد نوع متميز عن سائر  
 مراتب الاعداد لا بصورة نوعية بل بخصوصية المادة فلا يفتياق الى الصورة النوعية  
 وقية اما اول فبانه ان اراد ان كل عدد متميز عن سائر الاعداد بمجرده وتركبه من الوحدات  
 فهو غير مسلم فان هذا القدر يشترك فيه جميع الاعداد وما به الالتمياز غير ما به الاشتراك ان  
 اراد انه متميز عن سائر ما به بواسطة المادة المخصوصة فخصوصية المادة هي كون تلك الوحدة  
 على قدر معين كالعشرة مثلا وهي الصورة النوعية فثبت شئمال لعدد على الصورة النوعية  
 قال الشيخ في الشفاء وليس بجواب ان يكون شئ واحد له صورة كالعشرة مثلا او الثلاثية  
 وله كثرة فمن حيث العشرة لما اخصوا التي للعشرة واما كثرة فليس بها الا اخصوا التي  
 للكثرة التي هي المقابلة للوحدة واما ثانيا فبما اورده الفاضل الكلاهي من انه لو كان  
 كل مرتبة من العدد نوعا آخر متميزا عن الآخر ولو بخصوصية المادة كيف يجوز ان يكون  
 جزء من آخر فان النوع الحقيقي لا يكون جزء من نوع حقيقي آخر انتهى ولا يبعد ان يقال  
 ان النوع الحقيقي يكون جزءا خارجيا من نوع حقيقي آخر الا ترى ان البسائط الاربعية  
 انواع حقيقية وهي اجزاء خارجية للمركبات العنصرية التي هي ايضا انواع حقيقية كالانس  
 والفرس وغيرهما فلما ان هذه البسائط اجزاء خارجية كذلك الاعداد فلا غير فلهذا يكون  
 هذا آه دفع دخل تقريره ان كل جوهر متميز عن الجواهر الاخر بفصل كذا كل عرض متميز عن العرض  
 بفصل والعدد ايضا عرض من الكم فيكون متميزا عن سائر المراتب بفصل وفصول صور نوعية  
 من جهة الا ترى ان الشئ والجسم لتعليمي والخط تمايزا بالفصول كالانقسام في جهتين اوجهات  
 اوجهة وحاصل الرفع ان الالتمياز بخصوصية المادة من خواص الكم المنفصل ان لم يوجد

مع تصريحه بان العدد محض لوحدات وليس له صورة نوعية نفى تركيبه من الاعداد و  
 من ليس ان واحدا واحدا يكون جزءا واحدا وواحد واحد من تركيب العدد من الاعداد  
 التي تحته لا ينافي تركيبه من معروض تلك الاعداد فاننا نعلم بدهية  
 ان زيدا وعمر جزو زيد وعمر وخاله فان مجموع زيد وعمر وامي معروض الهياكل  
 الاجتماعية مغاير لمجموع زيد وعمر وخاله اى معروض الهياكل الاجتماعية وليس معروض

في غيره وفيه ان النوعية كيف تصور بدون الصورة النوعية ودعمى انه من خواص  
 المنفصل لا استدلال عليها وقد افاد جدي كمال الملة والدين قدس سره ما توحيه  
 ان كون هذه خواص لكم المنفصل لا يتم الا اذا كانت الوحدات مختلفة بالماهية اذ  
 يجوز ان يحصل من عدة من الوحدات نوع من العدد ومن عدة اخرى منها نوع آخر منها  
 واما اذا كانت الوحدات متحدة في الماهية كما هو الظاهر فلا يتم هذا اصلا الا ترى ان اتحاد  
 اجزا واشيى بحقيقة كيف يوجب اختلاف نفس ذلك نوعا ولا يجيد الوجدان سليم فرقا  
 في ذلك بين لكم المنفصل لكم المتصل فنليك الرجوع الى الوجدان واطلب من سبيل  
 الضياض لا يقان فافهم قوله يكون جزءا كما فيكون الا نشان جزءا الشبهة قال الفاضل المصنف  
 ان اراد ان واحدا واحدا مطلقا جزءا من واحد وواحد واحد فمسلّم لكنه باعتبار  
 الاطلاق ليس مرتبة من مراتب العدد وان اراد واحدا واحدا فقط بحيث لا يزيد عليها  
 ولا ينقص فلا نسلم كونه جزءا من واحد وواحد فافهم قوله ثم عدم تركيب العدد آه جزا  
 آخر لقوله فان قلت آه بعد تسليم ان العدد ليس بتركيب من الاعداد وتقديره انما سلمنا ان  
 العدد ليس جزءا من العدد لكن نوجب ان المنزلة تثبت الترتيب بين المعدودات فالكلام فيها لاني  
 الاعداد والمعدودات معروضات الاعداد ولا يلزم من عدم كون عارض شئ جزءا لعارض  
 شئ آخر ان لا يكون ذلك شئ جزءا لذلك لاخر فالجموعات المعروضة للاعداد فيها  
 التوقف والترتب والجزئية وان لم تكن في الاعداد قوله وليس المعروض الاول آه اى  
 ليس مجموع زيد وعمر خارجا عن مجموع زيد وعمر وخاله وليس عينا له كما هو الظاهر فصار  
 المجموع الاول جزءا من المجموع الثاني وقيل كما اول فبان عدم خروج مجموع زيد وعمر عن مجموع

٢٠  
 ١  
 مجموع



خارجا عن الموضع الثاني ولا عينا له فيكون جزء منه وعلى ذلك ينبغي ما اختاره بعض  
المحققين في تذهيب الفلاسفة من ستمائة والمعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة  
دون الاعتبار العقلية بان يصدر عن اوحده بعبارة واحدة وعن مجموع  
اسبغ وحتى تحصل معلولات متكثرة في مرتبة واحدة

الثاني ثم ليس لك كذا ما تقدم من ان جزئية كل واحد واحد لا يستلزم جزئية المجموع فلما  
ليس المجموع الاول جزء من المجموع الثاني وليس عينا له كما هو الظاهر فيكون خارجا عنه  
واما ثانيا فاما قال لفاضل لا هو ربي من ان شئ ما اثبت المغايرة بين مجموعين  
فلا حاجة له الى تعينية فلم قال ولا عينا له وقد يرفع بان المغايرة اعم من الاعتبار  
والحقيقية والمغايرة الاعتبارية لا تنافي العينية فذكر المغايرة لا يستلزم نفى العينية  
فلذا صح الشارح بنفى العينية بقوله ولا عينا له واما ثانيا فبان هذا مخالف لمقالة الاشيا  
من ان الكلية والجزئية من عوارض لكم اولاد بالذات ومن عوارض المتكلم بالعرض فكيف  
يكون المجموع الاول جزء من المجموع الثاني بدون ان يكون العدد العارض للمجموع الاول  
جزءا للعدد العارض للمجموع الثاني فتدبر ثم لا يذهب عليك ان الامور الغير المتناهية مطلقا  
وان ليس لترتب فيها بالتوقف والجزئية لكنها مرتبة بحسب لترتب للزومى وهو كفى لا جوار  
البرهان الا ترى ان المجموع الاول مستلزم للمجموع الثاني والثاني مستلزم للثالث وهكذا كل مجموع  
فوقاني مستلزم للمجموع تحتاني وهما ابخاث وتفتيشات شتى حررتها في حاشيتنا المترجمة  
للتحقيقات المرضية بكل حاشية الزاهد على الرسالة القطبية قوله وعلى ذلك ينبغي ما اختاره  
بعض المحققين اى المحقق الطوسي ولا بد علينا ههنا من تفصيل ما نقول باذنا ان الحكماء قالوا  
ان الواحد من حيث انه واحد لا يصدر عنه الا واحد فالواجب ان الحق الواحد من جميع الجهات  
لا يصدر عنه الا واحد وهو العقل الاول فله كثرة باعتبار اركان ماهيته وكون وجوده واجبا  
بطلته فهو باعتبار وجوده بالغير علة للعقل الثاني وباعتبار اركان ماهيته علة للفلاك  
الاول ببادته وصورة التي هي نفسه فان العلول لا شرف تابع للجهة الا شرف والاخر لا شرف  
وهكذا يصدر عن كل عقل عقل وفلك الى ان ينتهي الى العقل التاسع فصدر عنه فلك القمر وعقل العالم

لا  
اسم  
للمدعى  
١٣٣

وهو العقل لفعال الموثر لما تحت تلك القمر فيصدر عنه باعتبار العقل جهة فخره وامكانه انما  
والعام له الميول المشتركة العنصرية وباعتبار العقل لهية الصور النوعية المختلفة وباعتبار نسبة  
الوجوب بالغير الى المبدء الاعلى نفوسنا الناطقة وانا ذلك المعازنة الاجرام السماوية وغير  
عليه الامام بوجه منها ان الامكان والوجوب الوجود وغيرهما امور عديدة لا تصلح للعلية  
ومنها انه لو كان مدار صدور الكثرة الامتبارات فهي حاصلة في الواجب تعالى اذا اخذ  
مع اسلوب الاضافات وادخل المحقق لطوسي في شرح الاشارات آما عن الاول فلان  
تلك الامور بعد تسليم كونها مادية ليست على استقلالية نفسها بل هي شروط تختلف حال  
العلية الموجدة الموثرة بها والامور العدمية تصلح للشروطية بالاتفاق وآما عن الثاني فلان  
ذات المبدء الاول احد من كل جهة يتعالى عن جميع كمثيات والاعتبارات واسلوب الاضافات  
انما تعقل هناك بعد ثبوت الغير فلو كانت هذه السلوب والاضافات مبادي ثبوت الغير  
لزم الدور فكثرة الجهات والاعتبارات يمنع في المبدء الاول لا يمنع في معلولاته فهذا وجه  
بمنع هتنا والكثرة الى المبدء الاول وجوب استنادها الى غيره ولعلك تفطن من هذا ان  
المحقق الطوسي قائل بامتناع الاعتبارات للمبدء الاول عدم صدور الكثرة عنه ووجود الاعتبارات  
لمعلوله وصدور الكثرة عنه بهذه الاعتبارات فليس فذهبه هتنا والمعلولات المنكثرة الى الامور  
الموجودة دون الاعتبارات العقلية صلا كما فهمه شارحها بتعال الشارح الجدي للتجريد وان  
شرح الاشارات للمحقق الطوسي تصفيا لما كنت في مرة ما قلنا قد بر وثانيا ان المحقق الطوسي  
بين كيفية تكثر الجهات المقضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بتفصيل  
بتقديم مقدمة اشار اليها الشارح بقوله بان يصدر عن اوحده آه وتوضيحا انا فرضت  
مبدء اول اعني ا وصدور عنه وحده شيء واحد اعني ب فهو اول معلول ثم يجوز ان يصدر عن  
ب وحده ج وعن مجموع ا ب د فصار في ثمانية المراتب معلولان وان جوزنا ان يصدر عن ا  
بتوسط ثلث فيكون في ثمانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ج  
وحده شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط  
ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط

٢  
يحيى بن  
ابن الاشارة  
لا يتصور  
فقط  
بعد تحقيق  
الاعتبار  
فالمسألة  
قد توقت  
شرح  
بالتوضيح  
فمنه في الاشارة  
سأرى  
الاسلوب  
في شرح  
الاشارة  
بما لا يقتضيه  
المراد





وعلى هذا ينبغي البرهان المشهور على اثبات الواجب من غير توقف على ابطال الدور  
وتسلسل فان محصله انه لو ترتبت الملكات الى غير النهاية فكل واحد من السلسلة مستند  
الى علته موجودة فيها واما المجموع فعليه اما نفس المجموع او جزءه او خارج عنه والاول والثاني  
باطلان على ما تبين في موضعه فبقين الثالث والخارج عن جميع الملكات هو الواجب لا

انه لا فرق بين مجموع زيد وعمر وبين مجموع المبدأ وسعوله في كون احدهما موجودا فيه وكل  
بين سائر المجموعات التي لا اتصال بين اجزائها مع وجودها واما المقدرة الثالثة فظاهر  
وقيه اما اولها فان اللازم من هذا الكلام هو ان وجود المجموع ملزوم للجزئية ولا يلزم منه  
ان وجود المجموع موقوف على الجزئية حتى يلزم من ابتناء ما اختاره لمحقق لطوسي على وجود  
المجموع ابتناؤه على الجزئية واما ثانيا فبما اورد به بعض الافاضل من ان ما ذكره من دخول  
المجموع الاقل للمجموع الاكثر باطل فاننا نختار ان المجموع الاقل خارج عن المجموع الاكثر والاصل  
انما هي الوحدات لا المجموع ولا يذهب عليك ان هذا لا يضر الفاضل بجاشي فان غرضه  
توجيه كلامه على طبق زعمه ان كان باطلا في نفسه فتأمل رابعا انه افاد المولى لمحقق في  
المدقق افاضل سد فيو عنه علينا ان كلام لمحقق لطوسي ليس مبنيا على المغايرة ولا على الجواز  
كما هو الظاهر ولا على وجود المجموع فان غاية ما يلزم من ذلك الكلام هو جواز ان يصدر  
من مجموع آتيا شائشي وهذا لا يوجب ان يكون العلة هو المجموع حتى يلزم وجوده بل يجوز  
ان يكون العلة واحدا منها والثاني شرطاً لوجود الواحد المشروط في الخارج كقوله ان كان  
لا يخلو الواقع عن بشرط ايضاً لكن كلام لمحقق الطوسي لا ينبغي على وجود المجموع انما تبناؤه  
على ان لا احد المجموع وجودا واحدا منها فاعلم آخر شرط وشمل هذا القول كثير من النافين لوجود  
المجموع ايضا فتدبر ولا تجعل قوله وعلى هذا ينبغي آه نقص عليك تفصيلا ما نقول ولان تقرير  
البرهان المقام على اثبات الواجب جل جلاله مع قطع النظر عن استحالة الدور وتسلسل الملكات  
سلسلة الملكات الى غير النهاية ويكون كل واحد منها علة لآخر فلا ريب في ان المجموع ممكن وكل  
ممكن يحتاج الى علة في الخارج فالعلة للمجموع اما نفس ذلك المجموع او جميع اجزائه او بعض اجزائه  
او امر خارج عنه والاول والثاني باطلان لاستلزامهما عليه شئ لنفسه والثالث ايضا باطل

ع

الحاج

سنة

١٠٠٠

ع

الحاج

نظام الملك

والدين محمد

سنة



قائم يستلزم عليه لشيء لنفسه لعل لا في المجموع مؤثر في كل واحد من اجزائه والا  
 لم يكن هو بافراذه عليه للمجموع بل هو مع علمه لبعضه لاخر وهذا خلاف المفروض وعلى  
 الرابع ثبت المطلوب فان الخارج عن جميع الممكنات هو الواجب فيلزم وجود الواجب  
 لاستحالة التاثير بدون الوجود بداهة ويروى على هذا البرهان امور الاول ان لا يتم ان المجموع  
 ممكن فان قلت انه محتاج الى الاجزاء والاحتياج الى الاجزاء مناط الامكان قلت  
 ان مناط الامكان على الاحتياج الى الفاعل ليس مناط الامكان على الانتقال الى اليجزاء  
 والا لما كان بسيطاً والجواب ان المجموع ممكن لا مكان الاجزاء فانه اذا سلب ضرورة التقرر  
 والا تقرر بالنسبة الى ذوات الاجزاء يكون مسلوبيه بالنظر الى ذواتها كل هذه عبارة  
 عن امكان لكل والثاني ما اورده الصدر الشيرازي في شرح هاتيك الحكمة من ان لا يتم ان  
 للمجموع وجوداً آخر سوى وجودات الاجزاء فليس للمجموع وجود حقيقي بل وجود اعتباري لا يتعلل  
 الى علمه موجوده فليس ان كل ممكن يحتاج الى علمه في الخارج بل الممكن الذي يكون له وجود  
 حقيقي والقول بان وجودات الاجزاء غير وجود كل منها الغرض من ههنا ان رفع اشكال ان  
 المجموع المركب من الواجب والعقل لا دل علمه هذا المجموع فيلزم عليه لشيء لنفسه وجب لاندفاع  
 ان المجموع المركب من الواجب لم يكن له موجودية ثالثة حقيقة غير موجودية الواجب موجودية  
 لممكن حتى يحتاج هذا المجموع الى علمه والثالث ان الامر الخارج لما ارتبط بالسلسلة العلمية  
 وليست تلك السلسلة الاسلسلة لعل من العلولات فيكون هذا الامر الخارج من اجزاء السلسلة  
 لا خارجاً عنها والجواب ان السلسلة الممكنات والخارج عن سلسلة الممكنات هو الواجب  
 فهو لا يكون من اجزاء تلك السلسلة والرابع ان هذا البرهان منقوض بالسلسلة الغير المتناهية  
 من المعدات فان مجموع تلك السلسلة ممكن حادث فلا بد للمجموع من علمه حادثه تكون خارجة  
 عن السلسلة مع ان الحكماء لم يقولوا بها والجواب ان مجموع تلك المعدات باعتبار مجموع الازمان  
 او بحسب الوجود الدهري قديم فله علمه خارجة قديمة واما لو اخذ ذلك المجموع باعتبار التجدد ونحو  
 لا وجود له في الخارج لعدم كون الاتحاد بجمعة وانما من ان الكلام ليس على تقدير استحالة الدور  
 قاسى فساد في علمه لشيء لنفسه او لعل له والجواب ان علمه لشيء لنفسه لعل له امر والدور

آخر والنظر مقطوع عن استحالة الثاني دون الاول والسادس انه ما اذا اراد بالعلية ان يريد بها  
 العلية التامة ففتمت اركان العلية التامة للمجموع نفسه فان قلت ان العلية تكون متقدمة على افعالها  
 فكيف يكون العلية التامة للمجموع نفسه قلت تقدم العلية التامة على المعلول ثم انما تقدم على افعالها  
 كل جزء من اجزاء العلية التامة ولا يلزم من تقدم كل جزء وتقدم الكل فتدبر فان قلت ان  
 ما لا يجب له الوجود والعدم نظر الى ذاته فلو كان ممكن ماحلة تامة لنفسه كان واجبا فان  
 الوجود يكون واجبا نظرا الى ذات العلية التامة قلت مناط الامكان هو الافتقار الى لعل  
 الفاعلية الموجبة للوجود والمقتضية له فلا يلزم كون الممكن واجبا وان كان حلة تابعة لنفسه ان  
 يريد بها العلية الفاعلية فنقول ليس للمجموع فاعل على حدة سوى فواعل اجزائه فمجموع فواعل  
 الاجزاء فاعل للمجموع ولما كان ههنا كل جزء فاعلا لا فاعلا فتمت اركان علية المجموع جزؤه وهو مجموع  
 الفواعل اي مجموع الاجزاء التي كل واحد منها معروف للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج منها الا لعل  
 البحت فان قلت هذا اذا كان التسلسل في جانب العلل واما اذا كان التسلسل في جانب المعلول  
 ايضا فلا يتصور فان كل جزء من الاجزاء فاعل ح فلا بد من ان يكون فاعل للمجموع ح فلا بد  
 عنه ولا يتصور ان يكون جزء من الاجزاء فاعلا للمجموع قلت ان التسلسل في جانب العلل على  
 تقدير عدم الواجب لا ادم ضرورة واما التسلسل في جانب المعلول فليس بوجود الفعل على انه  
 لتحقيق فاعل للمجموع فواعل الاجزاء ولما كان ح كل جزء فاعلا ومفعولا من دون انقطاع  
 من الطرفين فلا يعبد ان يلزم بان المجموع فاعل لنفسه فان امله الى فاعلية بعض اجزائه  
 لبعضها وقد اختارهم في دفع ذلك لبرهان ان المجموع مستند الى جزئه حيث قال في البرهان  
 التقديمية لاثبات الواجب انه يجوز ان يكون ما فوق المعلول لا خيرا الى غير النهاية علية المجموع  
 وهو معلول لما قبله بمرتبة الى غير النهاية وقد اشارهم اليه ههنا بقوله ولا قبح في هذا الدليل  
 اه وانما اختارهم شقا من شقي الايراد السادس نكوة عمدة من الشق الآخر وثانيا ان  
 البرهان يتبنى على امرين الاول وجود المجموع اذ لو لم يكن للمجموع وجود فلا وجه لطلب العلية له كذا  
 قالهم في المنوج العلوم والثاني جزئية المجموع الاقل للمجموع الاكثر اذ لو لم يكن للمجموع الاقل  
 جزء من المجموع الاكثر فلا ينحصر الخارج عن المجموع الكل في الواجب بل يكون مجموع الاجزاء



ولا قبح في هذا الدليل لا بان تختار استناد الجميع الى جذبه على ما فصلناه في بعض رسائلنا  
فعلم ان المتعدد الاقل جز من المتعدد الاكثر وما يتوهم من انه ليس هناك الا الاحاد  
وهم فاسد مخالف حكم العقل

المطلوب الاخير مثل ايضاً خارجاً من مجموع لكل عدم جزئية المجموع الاقل للمجموع الاكثر فالتشابه اليه  
نقول شامداً على هذا كما في اكثر النسخ والموضع لقوله عليه كما في بعض النسخ يحتمل ان يكون الوجود كمالاً ان يكون  
الجزئية الا ان لفظ هذا يرجع الى الجزئية ولغظ عليه يرجع كون الموضع الوجود وكل ذلك للتباين  
كما قدمنا في القول السابق قوله ولا قبح في هذا الدليل آه قال بعض الافاضل اخذ ما قاله من ان  
على حصر القبح منع على باننا لا نسلم ان الجميع وجوداً آخر سوى وجوداته لاجزاء وانما يكون  
للمجموع وجوداً اعتبارياً فلا يحتاج الى علة موجودة انتهى قول هذا المنع قبح على البرهان و  
قدمنا تقريره واما على حصر القبح فلا يرد هذا المنع فان اشترى عدم وجود المجموع ويقول بعد  
ان البرهان ينتهي على وجود الجميع انه لا قبح في هذا الدليل لا بان آه فاسد يعيننا عن مثل هذا  
القبح وهو على التوفيق قوله فعلم ان المتعدد ان لو كان المبني عليه بقول المحقق الطوسي والبرهان  
المشهور جزئية الجميع الاقل للمجموع الاكثر فهذا القول متفرع على تمام قول الشافعي ثم عدم تركيب العدد  
آخر هذا القول ولو كان المبني عليه لهما وجوداً للجميع فهذا القول متفرع على قوله ثم عدم تركيب العدد  
قوله وعلى ذلك كذا لو كان المبني عليه لهما المغايرة لكن حجة خدشة انه لا وجه لتأخير هذا القول عنهما  
ويجب من الفاضل ان لا هو مري انه مع جملة المغايرة مبني عليه في القولين جعل هذا القول نتيجة  
لما سبق من قوله فان مجموع زيد وعمر والى قوله وعلى هذا ينتهي فافهم وان كان المبني عليه بقول  
المحقق الطوسي الوجود والبرهان المشهوراً جزئية فهذا القول متفرع على قوله وعلى هذا ينتهي الى  
هذا القول فافهم وثبت قوله وما يتوهم آه قيل انه لما قال المصدر الشيرازي انه اذا لم يعتبر مع  
الاحاد امية الاجماعية لا يكون هناك موجوداً آخر فلا يكون معروضات الاعداد التي تحت عدد  
موجودة فلا يجري فيها البرهان فلهذا القول وحاصله ان العقل حاكم بانها اذا وجد  
اشتان كزيد وعمر وتحقق هناك موجود ثالث وهو مجموعهما اعني معروض الاثنينية وكذا اذا وجد  
ثلاث كزيد وعمر خالد وتحقق موجود رابع وهو مجموعهما وهكذا وكل في تلك الضرورة وجود لكل عت

على  
انما كماله  
المتعدد  
است  
على  
صدور  
صدور الدين  
الشيرازي  
بأنه  
على  
في مجموع  
في مجموع  
على  
القول الثاني

فان قلت فعلى ما ذكرت يلزم ان يكون معلومات الله تعالى متناهية والا تقتض البرهان  
قلت لو كان علم الواجب تعالى بالاشياء بصورها مفصلة لكان الامر كذلك

وجود جميع الاجزاء فكذا اذا وجدت الامور الغير المتناهية فنمروضات الاعداد الغير المتناهية  
وهي المجموعات تكون موجودة والا قل يكون جزا لاكثر فيجرب فيها البرهان وانت لا تكن  
على نسيان ما قدمته ذكر قوله فعلى ما ذكرت اى من ان الترتيب ليس شرط في جريان البرهان التطبيق  
ولو سلم فالترتيب يتحقق في جميع الامور الغير المتناهية باخذ المجموعات قوله يلزم ان يكون انه  
تقريره انه يلزم ان يكون معلومات الله تعالى متناهية واللزام باطل لا نه يوجب ان يكون علوم  
تعالى متناهية كعلومنا واما وجه الملازمة فهو انه لو لم يكن تلك المعلومات متناهية بل تكون  
غير متناهية فيكون علوم الله تعالى ايضا غير متناهية فان العلم على حسب المعلوم فيجرب البرهان  
في هذه العلوم فيبطل عدم تناهيها اذ لو لم يبطل عدم تناهيها مع جريان البرهان يقتض البرهان  
لشبهت لتختلف فان مقتضى البرهان بطلان الامور الغير المتناهية مطلقا واما قرنا الكلام  
لهذا يطابق الجواب السؤال فانهم قوله لكان الامر كذلك اى يجرب البرهان في العلوم فان  
الاشياء المعلومات لما كانت غير متناهية ويكون العلوم بالصورة فكل من المعلومات صورة  
فيكون لصور الغير المتناهية مرتبة في ذاتة تعالى فيثبت فيها الترتيب على ما بين شرح فيجرب  
فيها البرهان ثم علم ان القول بارتسام صور المعلومات في ذاتة تعالى وكون علمه حصولها  
مستوي الى العلم الاول رسلو والثاني ابي نصر الفارابي واكليم هبنيار تلميذ الشيخ الرئيس و  
عبارة اشاراته ايضا مضممة عنه ورده المحقق الطوسي في شرح الاشارات بوجود تنها ان تلك الصور  
معلومة له تعلم يلزم كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا وهو محال وتنها انه يلزم ح كون الفاعل  
تع موصوفا بصفات زائدة غير اضافية ولا سلبية مع ان صفاته تع عينه تعالى وتنها انه  
يلزم ح كونه تع محلا لمعلوماته الممكنة المتكثرة تعالى عن الكثرة والجواب عن الاول ان القبول  
يطلق تارة على الانفعال التجردى الذى هو من باب الاستعدادات فمنه فسلم ان القابل  
بهذا القبول لا يكون فاعلا وقد يطلق على مطلق الاتصاف بامر زائد ويجوز ان يكون الشيء  
قابلا بهذا القبول لشيء وفاعلا له والبرهان لا ينفيه ونحن الثاني بان تلك الصور عقلية ليست صفات



لكن ذلك ممنوع بخلاف ان يكون علمه تعالى واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون فلا تعدو  
 كما لية له نعم بل هي معلولات لذاته تعالى بعد تامة وكما له ذاتا وصفيا وليس علوا لاول و  
 سجدته تعظم الاشياء بل ان يفيض الاشياء معقولة والصفات الكمالية عينه تعالى فتدبر  
 ونحن الثالث بان صدور الموجودات المتكثرة عنه نعم كما لا يقدح في احدية ذاته تعالى  
 وبساطته كما قال الفارابي في الفصوص فلا الكل من حيث لا كثرة فيه انتهى كذلك هذه الصورة  
 الكثيرة في ذاته بعد الذات الاحدية فلا يقدح هذه الكثرة في احدية الذات فتفكر وقال الصمد  
 رد ذلك المذهب ان تلك الصورة بالوازم ذهنية له نعم او لوازم له نعم مع قطع النظر  
 عن الوجود الذهني والخارجي او لوازم خارجية له نعم والا لاولان باطلان فان الواجب  
 ليس له وجود الا في الخارج لا في الذهن على ما تقر في مقوله من انه تعالى لا يتصور بالكنه و  
 بكنهه والثالث ايضا باطل فان اللوازم الخارجية حقائق خارجية لا ذهنية وهذه الصورة  
 سواء كانت صور اجزاء او الاعراض امور ذهنية وقيل ان مثل هذا يدور على الصور الحاصلة  
 في اذهاننا فان اتصاف الذهن بها ليس ذهنيًا والا يلزم ان يكون للذهن ذهن فيكون  
 خارجيا انضماميا والانضمام الخارجي يستدعي وجود الطرفين في الخارج فيلزم ان يكون له  
 حقائق خارجية مع انها في الذهن فما هو جوابكم فهو جوابنا هذا وان اردت زيادة التفصيل  
 في رد مذهب هؤلاء الشيعة فارجع الى حاشيتنا المسماة بالتحقيقات المرضية قوله لكن ذلك  
 اي كون علمه نعم بالاشياء اقسام الصور قوله واحدا بسيطا اه علم ان المحققين من المتكلمين  
 قالوا ان علم الواجب تعالى بالاشياء عبارة عن صفة واحدة بسيطة غير ذاتة نعم لها تعلقات  
 اذنية بالاشياء الكثيرة وان كانت معدومات في الخارج فلها وحدة ذاتا وكثرة باعتبار  
 العلاقات بالاشياء كالقدرة فينا فتلك الصفة امر يقدر به الواجب على ان يعلم الاشياء  
 والذي يترتب عليه الانكشاف هو انما فيها وتعلقها وهذه العلاقات بالمعلومات اذنية وهي علم  
 قوله فلا تعد في المعلومات اه قال الفاضل الا هو يرى هذا الجواب لا يحسم مادة الشبهة لانا نقلنا  
 في علم التفصيل فيلزم انما تنافي المعلومات باعتبار علم التفصيل ونفي العلم التفصيلي  
 ان العلم التفصيلي له نعم ليس صفة الكمالات فلا يعزب عنه مثقال ذرة في علمه لا جمالي ولا بسيط

لا  
 لا  
 لا  
 لا

في المعلومات بحسب علمه فلا يتصور التطبيق وذلك في هيب لفظا سفة الى ان علمه تعالى  
 فلا ضمير في نفسه لو التزم فتفكر قوله وذلك في هيب ه اى للزوم وجود الصور الغير المتناهية  
 في ذاته تعالى لو كان علمه تعالى بالاشارا الغير المتناهية بالصور كما هو مذهب المعلمين واتباعهم  
 وحجرات البرهان فيها ذهب لفظا سفة وهم اكثر المتأخرين الى ان علمه تعالى علم له تعالى وشخصا  
 على كون العلم له تعالى بالصور تشبيها بليغا فما قال الفاضل ان لا يورى معترضا على هذا العلم انه  
 بانه ليس قول الفلاسفة بكون علمه تعالى بسيطا اجماليا بل يلزم تناهي معلوماته بل لئلا  
 يلزم تكثر في ذاته وصفاته غفلة عن مقالاتهم وما قال الفاضل ان لا يورى من انه لا وجه  
 له باللفظا سفة الى كون علمه تعالى اجماليا وعدوهم عن القول بكون علمه تعالى بالصور  
 قائم يقولون بوجود النفوس الغير المتناهية ولا يقولون باستحالة الغير المتناهية مطلقا  
 كانت او غير ما والدليل انه كور لا ثبات الترتيب لم يظهر لهم بل هو من خواص الشارح كما  
 اشار اليه بقوله ولي ههنا كلام آه فنيه ان الترتيب بين الصور الغير المتناهية لو كان  
 اعلم له تعالى بالصور ثبت مع قطع النظر عن الدليل الذي ذكره ههنا بقوله ولي ههنا كلام  
 آه لا نأقول ان صدور تلك الصور جميعها ليس من الاول تعالى ولا لازم صدور الكثير من  
 الواحد وهو خلف عندهم ولا يصح مدخله غيره تعالى من الامور الاجنبية في صدورها  
 هو الظاهر فيكون بعض من هذه الصور شرطا لصدور البعض الآخر فيثبت الترتيب قد قال  
 الشيخ الرئيس في بعض كتبه ان صورة المعلول لا دل على صورة المعلول الثاني ولكننا  
 ثم نلقى عليك أولا ان الفاضل ساجسي قال ان المشارا اليه لذلك كون علمه تعالى بسيطا  
 وقال لا يابى ان المشارا اليه عدم تعدد المعلومات بحسب علمه ولا يذهب عليك ان قول الشارح  
 الآتي وذهب بعضهم آه على هذين القولين لا يكون معطوفا على قوله ذهب لفظا سفة كما لا يخفى  
 وهذا بعيد عن السياق والسلاسة فافهم وثانيا ان تحقيق مذهب اكثر المتأخرين ان علمه تعالى  
 بالمكنات علم اجمالى عين ذاته تعالى وهو تعلم نفسه مبدأ لا انكشافا وليس معنى الاجمال ههنا  
 ما يقال في المحدود بالحد التام فانه مجمل بالنسبة الى الحد التام بعروض الالتفات الواحد  
 والا يلزم الترتيب في ذاته تعالى لان المحدود بالحد التام يكون مركبا وهو باطل لا ان يكون له

في المعلومات بحسب علمه  
 فلا ضمير في نفسه  
 لو التزم فتفكر قوله  
 وذلك في هيب ه اى  
 للزوم وجود الصور  
 الغير المتناهية  
 في ذاته تعالى  
 لو كان علمه تعالى  
 بالاشارا الغير  
 المتناهية بالصور  
 كما هو مذهب  
 المعلمين واتباعهم  
 وحجرات البرهان  
 فيها ذهب لفظا  
 سفة وهم اكثر  
 المتأخرين الى ان  
 علمه تعالى علم  
 له تعالى وشخصا  
 على كون العلم  
 له تعالى بالصور  
 تشبيها بليغا  
 فما قال الفاضل  
 ان لا يورى معترضا  
 على هذا العلم  
 انه بانه ليس  
 قول الفلاسفة  
 بكون علمه تعالى  
 بسيطا اجماليا  
 بل يلزم تناهي  
 معلوماته بل لئلا  
 يلزم تكثر في  
 ذاته وصفاته  
 غفلة عن مقالاتهم  
 وما قال الفاضل  
 ان لا يورى من  
 انه لا وجه له  
 باللفظا سفة  
 الى كون علمه  
 تعالى اجماليا  
 وعدوهم عن القول  
 بكون علمه تعالى  
 بالصور قائم  
 يقولون بوجود  
 النفوس الغير  
 المتناهية ولا  
 يقولون باستحالة  
 الغير المتناهية  
 مطلقا كانت  
 او غير ما والدليل  
 انه كور لا ثبات  
 الترتيب لم يظهر  
 لهم بل هو من  
 خواص الشارح  
 كما اشار اليه  
 بقوله ولي ههنا  
 كلام آه فنيه  
 ان الترتيب بين  
 الصور الغير  
 المتناهية لو كان  
 اعلم له تعالى  
 بالصور ثبت مع  
 قطع النظر عن  
 الدليل الذي ذكره  
 ههنا بقوله ولي  
 ههنا كلام آه  
 لا نأقول ان  
 صدور تلك الصور  
 جميعها ليس من  
 الاول تعالى  
 ولا لازم صدور  
 الكثير من الواحد  
 وهو خلف عندهم  
 ولا يصح مدخله  
 غيره تعالى من  
 الامور الاجنبية  
 في صدورها هو  
 الظاهر فيكون  
 بعض من هذه  
 الصور شرطا لصدور  
 البعض الآخر  
 فيثبت الترتيب  
 قد قال الشيخ  
 الرئيس في بعض  
 كتبه ان صورة  
 المعلول لا دل على  
 صورة المعلول  
 الثاني ولكننا  
 ثم نلقى عليك  
 أولا ان الفاضل  
 ساجسي قال ان  
 المشارا اليه  
 لذلك كون علمه  
 تعالى بسيطا  
 وقال لا يابى ان  
 المشارا اليه عدم  
 تعدد المعلومات  
 بحسب علمه ولا  
 يذهب عليك ان  
 قول الشارح الآتي  
 وذهب بعضهم  
 آه على هذين  
 القولين لا يكون  
 معطوفا على قوله  
 ذهب لفظا سفة  
 كما لا يخفى وهذا  
 بعيد عن السياق  
 والسلاسة فافهم  
 وثانيا ان تحقيق  
 مذهب اكثر المتأخرين  
 ان علمه تعالى  
 بالمكنات علم  
 اجمالى عين ذاته  
 تعالى وهو تعلم  
 نفسه مبدأ لا انكشافا  
 وليس معنى الاجمال  
 ههنا ما يقال في  
 المحدود بالحد  
 التام فانه مجمل  
 بالنسبة الى الحد  
 التام بعروض  
 الالتفات الواحد  
 والا يلزم الترتيب  
 في ذاته تعالى  
 لان المحدود بالحد  
 التام يكون مركبا  
 وهو باطل لا ان  
 يكون له



الواحد متحدة الى الصور الكثيرة كما ينحل جسم الى الاجزاء التحليلية واللا يلزم ان يكون اجزاء  
 تتم متحدة الى الامور الكثيرة وهو باطل ولا عدم الاتيان فان العلم بعدم الاتيان نقص هو  
 بنفس ذاته عندهم مبدأ الانكشافات العالم بقضيه وقضيضه انما زادوا اتيانا لا يعرب عنه متقال فرة  
 هذا العلم حقيقة علم تفصيلي لكنه انما سمي جماليا لكون مبدأ الانكشافات فيه امر واحد هو ذاته  
 كما يكون مبدأ الانكشافات في علمنا الاجمالي للاشياء الكثيرة صورة واحدة لكن بين علمنا  
 وعلمه يتم بونا يصيد افان في علمنا الاجمالي كشفا ناقصا بلا امتياز وفي علمنا الاجمالي كشفا تاما  
 فان قلت ان ذاته تعالى سبحانه لزوات الممكنات ولا يكون انكشافات الممكن بحضور الممكن  
 الاخر فكيف يكون ذاته تتم مبدأ الانكشافات الممكنات قلت لا ضير في كون المباني منشأ الانكشافات  
 مباني الا ترى ان الشئ منشأ الانكشافات ذي الشئ مع ثبوت المغايرة بينهما نوعا وجنسا فان  
 قلت ان الشئ له خصوصية مع ذي الشئ بهل يكون منشأ الانكشافات بخلاف الواجب قلت  
 الواجب ايضا خصوصية مع كل واحد من الممكنات فبتلك الخصوصية يكون ذاته تعالى  
 مرآة لانكشافها الا ترى ان الخصوصية قد تزيد على الاتحاد في حق الكشف فان النفس  
 مع كمال حضورها عند الاطلاع نفسها بانها مركبة وبسيطة حتى اختلفوا اختلافات في غاية تعلم  
 الاشياء الاخرى البساطة والتركيب فان قلت ان مبدأ الانكشافات لما صار واحدا فكيف لم يتباين  
 المعلومات فان سبب العلم بالمتميز عند العالم كيف يتميز معلوم عن معلوم آخر عند العالم قلت  
 الاتيان بحسب خصوصيات فان لم يتم مع كل ممكن خصوصية مغايرة خصوصية تعالى مع  
 غيره وليس ضروري ان تعلم كنه تلك الخصوصية فان قلت المرآة اما ان تكون ذاتيا  
 للمرئي او عرضيا له وليس الواجب تعالى عرضيا للممكنات ولا ذاتيا لها فكيف يكون مرآة لها  
 قلت هذا المحصر عن من جرد الانكشافات بالمباني ممنوع لا بد له من دليل قال السيد الباقر  
 في التقديرات ان العلم بذاته تعالى لكونها مبدأ لكل هو العلم باعدادها ولو اتبعها بالمبانية فيقر  
 ان الخصوصية المنهية مغايرة بالخصوصية الخارجية مع انها مبدأ الانكشافات بل هذا أولى لان  
 تعالى شئ لشيء وذات ذات وقائل لهويات بخلاف الصورة فانها ظل ذي الصورة  
 وبعض عبارات الشيخ والدة على انه اختار هذا المذهب حيث قال في الشفاء انه تعالى يعقل ذاته

علم جمالي وذهب بعضهم الى نفى علمه تعالى بالاشياء الغير المتناهية وبتحقيق علم الله تعالى  
يستدعي بسطاني الكلام لاسيعة المقام

بذاته وانه مبدأ الكل شئ فيفصل من ذاته كل شئ واما القدر يعني ههنا وان شئت تفصيل  
فارجع الى حاشيتنا المشرحة بالتحقيقات المرضية قوله الى نفى علمه تعالى انما قالوا ان  
المعقول يتميز عن غيره فان العلم صفة توجب التميز وغير المتناهي غير متميز عن غيره فوجبت  
الوجوه والا لكان له حدود وطرف به يتميز ويفصل عن الغير واذا كان له طرف فليس غيرتنا  
بهت ورويه شارح المواقف باننا لان ان المعقول يتميز بحيلان يكون له حدود نهاية متناهية  
بحر عن غيره انما يكون كذا لكان له طرف به يتميز ويفصل عن الغير بالحد والنهاية  
وانه مما لان وجوه التميز لا تخصني احد قوله يستدعي بسطاني الكلام آه لما كان بنا هذه  
الحاشية على الايجاز فلا يناسب لنا ان نفصل مسألة ما تفصيل تاما سيما المسألة التي يعترف  
اشم بكونها مالا لاسيعة المقام وهذا المعترف بقصور الباعثة وان غنى غناها عن مسألة علم الوجوب  
في حاشيتنا في فن الميزان لكن لا بد ههنا ايضا من بيان القدر الضروري فنقول اوله انه  
من السهولة والسهولة من قال انه تعلم نفسه فان العلم نسبة والنسبة لا بد لها من امرين  
اذ نسبة الشئ الى نفسه محال وقيل ان التغاير الاعتباري كاف لتحقيق النسبة وقد عني بصيرته  
ولم يعلم انا تعلم نفسه فكيف الواجب كما لم اتم الكمال في ورقة ثمانية من القدامات قالوا انه تعلم  
لا يعلم شيئا ههنا والاعلم نفسه يعلم على تقدير كونه عالما بشئ انه يعلم بعلمه ذلكت تتضمن علمه  
بنفسه قد بينا اقتناعه ولا يذهب عليك ان الموقوف على السفاهة سفاهة ورقة ثالثة  
قالوا انه تعلم الامور الغير المتناهية وقدمه له وما عليه وهذه المنزاهة امثالها اوله  
بان يعرض عنها عن الاعتراض عليها والذي عليه ذوالالباب هو انه تعلم نفسه غيره بين  
تأمل في النظام البديع وثمرات الاشجار والنوع النباتات والحيوانات وغير  
بل تأمل في نفسه من افعاله وحركاته وسكناته علم قطعا ان سببها ابدعها علما بها قال  
الاعرابي البصرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فكيف لا يدل الارض ذات فجاج واهوار  
ذات بروج على العالم اللطيف الخبير وثانيا انه قال الشيخ في الاشارات ان الله تعالى

ع

ا

ف

ب

ج

د

هـ

و

ز

ح

ط

ي

ك

ل

م

ن

هـ

و

ز

ح

ط





على تقدير حدوث العالم يكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجى متناهية لان  
 الاحداث لها مبدأ واحداث الاستقبالية لا تبلغ مبلغ اللاتناهى فانها ليست غير  
 متناهية وان كانت غير واقعة عند حد التطبيق ان كان بحسب جودها في علم الله تعالى  
 فهي هناك متحدة غير متكثرة وان كان بحسب جودها في الخارج فهي متناهية  
 من وجود السلسلة ولا يلحق جريان كون الامور غير متناهية بحسب نفسها ولو كان المراد  
 جريانها في الموجودات من المعلومات فعلى تقدير حدوث العالم كما هو مشرب معاشر المتكلمين  
 يكون المعلومات الموجودة بالفعل في الخارج متناهية اذ ليس عدم التناهى في الماضى لوجود  
 الابداء واما في الاستقبال فالمعلومات وان كانت غير واقعة عند حد لكنه لا يستلزم  
 كونها بالغة مبلغ اللاتناهى متصفة بالوجود بالفعل فان الموجود بالفعل في كل وقت من  
 الاوقات الآتية ليس لالتناهى فاللاتناهى الا لتقف قسم من المتناهى وبالحكمة فليست  
 ان كان في المعلومات بحسب كونها موجودة في علمه تعالى فهي هناك متحدة لا تكثر فيها ولا تعدد فليست  
 يجرى ذلك لبرهان وان كان بحسب كون تلك المعلومات موجودة متصفة بالوجود بالفعل  
 في الخارج فهي متناهية فلا يجرى البرهان ايضا وقد مر ما يتعلق بهذا المقام فتذكره قيل  
 ان مقدمات امد تعالى غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد فجملة المقدمات الممكنة  
 اما ان تكون متناهية او غير متناهية فعلى الاول لازم وقوف المقدمات فلا تكون  
 المقدمات بمعنى لا تقف عند حد وعلى الثانى يلزم امكان الغير المتناهى وهو يناهى  
 لا تملع الغير المتناهى مطلقا واجيب عنه بان الممكنة في قولكم فجملة المقدمات الممكنة اه  
 ان كانت صفة للمقدمات فتختار الشق الثانى في قولكم يلزم امكان الغير المتناهى قلنا نعم  
 انما يلزم امكان احاد الغير المتناهى لا امكان الغير المتناهى ويجوز ان يكون مجموع غيرناه  
 مستغنا وكل واحد من احاده مكنا متناهى وان كانت صفة للجملة فتختار الشق الاول في قولكم  
 يلزم وقوف المقدمات قلنا نعم فان كل جملة متناهية فوقها جملة اخرى متناهية وهكذا  
 فلا يلزم الوقوف على حد فانهم قولهم فهي هناك متحدة قيل ان اراد الاتحاد بحسب العلم فلا كلام  
 فيه ان اراد الاتحاد بحسب المعلومات فهي ليست متحدة بل بعضها ممتاز عن بعض فاجاب عنه

ان جريانها في الموجودات من المعلومات  
 لا يستلزم كونها بالغة مبلغ اللاتناهى  
 بل هي متناهية في كل وقت من الاوقات  
 الآتية لان المقدمات الممكنة لا تكثر فيها  
 ولا تعدد فليست يجرى ذلك لبرهان وان كان  
 بحسب كون تلك المعلومات موجودة متصفة  
 بالوجود بالفعل في الخارج فهي متناهية  
 فلا يجرى البرهان ايضا وقد مر ما يتعلق  
 بهذا المقام فتذكره قيل ان مقدمات امد  
 تعالى غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد  
 فجملة المقدمات الممكنة اما ان تكون  
 متناهية او غير متناهية فعلى الاول لازم  
 وقوف المقدمات فلا تكون المقدمات  
 بمعنى لا تقف عند حد وعلى الثانى يلزم  
 امكان الغير المتناهى وهو يناهى لا تملع  
 الغير المتناهى مطلقا واجيب عنه بان  
 الممكنة في قولكم فجملة المقدمات  
 الممكنة اه ان كانت صفة للمقدمات  
 فتختار الشق الثانى في قولكم يلزم  
 امكان الغير المتناهى قلنا نعم انما يلزم  
 امكان احاد الغير المتناهى لا امكان  
 الغير المتناهى ويجوز ان يكون مجموع  
 غيرناه مستغنا وكل واحد من احاده  
 مكنا متناهى وان كانت صفة للجملة  
 فتختار الشق الاول في قولكم يلزم  
 وقوف المقدمات قلنا نعم فان كل جملة  
 متناهية فوقها جملة اخرى متناهية  
 وهكذا فلا يلزم الوقوف على حد فانهم  
 قولهم فهي هناك متحدة قيل ان اراد  
 الاتحاد بحسب العلم فلا كلام فيه ان  
 اراد الاتحاد بحسب المعلومات فهي  
 ليست متحدة بل بعضها ممتاز عن بعض  
 فاجاب عنه



أو يعلمان المتكلمين منقون الوجود الذهني فيثبتون علم الله تعالى بأحوادث الغير المتناهية  
 القائلون لا اله الا الله بان المراد الاتحاد باعتبار الوجود فان وجود العلم هو بعينه وجود العلم  
 فافهم قوله والعلمان المتكلمين منقون الوجود الذهني آفة تلحق عليك لا بد منه وهو ان الفلاسفة  
 قالوا ان الاشياء وجودين الاول الوجود الاصيل الذي يترتب عليه الآثار المطلوبة منه  
 كالاضادة والاحراق والاشتغال من النار ويسمى هذا الوجود وجودا خارجيا والثاني  
 الوجود النظمي الذي لا يترتب عليه هذه الآثار يسمى هذا الوجود وجودا ذهنيا سواء كان في ذاته أو  
 اذ بان العوالم المتكلمون جمهورهم منقون الوجود الذهني واستدل الفلاسفة على اشباهة  
 بوجوه اقوالهم ان تصور المعدومات الممكنات كالغفار والممتنعات كاجتماع النقيضين وحكم  
 عليها احكاما ايجابية صادقة كما نقول ان الضياء شيء وممكن وكذا اجماع النقيضين مفهوم  
 او ممكن بالاسكان العالم وكذا الحكم على الاشياء الخارجية لا من حيث انها خارجية احكاما ايجابية  
 صادقة وثبوت الشيء للشيء فكيف ثبوت كذا ثبت له واذا ليس في الخارج كما فرضنا فهو في الذهن  
 عاليا كان اربابا فلا تعقب عليه المتكلمون بوجوه الاول انه لو حصلت الاشياء بالذهن  
 فاذا حصل شخصان من نوع واحد كزبد وعمر ولم يجمعتا في محل واحد هو الذهن  
 والزمان ايضا واحد ولا امتياز بينهما فان قلت ان صورة زيدا اذا حصلت في ذهن شخص  
 تبشخص في صورة عمر واذا حصلت في ذهن شخص تبشخص في صورة عمر فالا فاما امتياز بينهما بهذين التخصيصين  
 وان كانت الماهية متحدة قلت ان الشخصات الذهنية متشاكلة ضرورة انه كما يصدق  
 على صورة زيد انها علم وعرض وصفة من صفات النفس هكذا كذلك يصدق على صورة عمر  
 فلا فرق لتدبر فان قلت ان صور الجزئيات انما ترسم في القوى كجسمانية وهي تقسم بانقسام  
 موضوعاتها فنصورة جزئي تحصل في جزء من القوة وصورة جزئي آخر تحصل في جزء آخر منها  
 وهكذا فيحصل لا امتياز بعدو المحال قلت هذا انما يصح في الجزئيات كجسمانية واما الجزئيات  
 المجردة فهي انما تحصل في النفس على ما ثبت في مقوله فاجواب الحق ان الامتياز لا يتوقف على  
 تعدد المحال وتعدد الزمان او تعدد الماهية بل قد يحصل الامتياز بعدو استعداد المحال ان تعدد  
 هذه الامور فمن جهة استعداد الذهن حصل صورة زيد ومن جهة استعداد آخر له حصل صورة عمر

سأله

في المولى

في المولى

في المولى

فلا يلزم اجتماع المشيئين المستحيل الرابع لما تبادر الى ان يهودى القضاة عندهم واحدة بل هي  
والصورة الجسمية ماهية واحدة نوعية على ما صرح به الشيخ في الشفاء وقد تبادر على اليهودى افرادها  
لثلاثة في زمان واحد فليس كذلك لا اختلاف استعدادات اليهودى فمن جهة انها مستعدة  
لقبول الصورة الماهية قبلتها ومن جهة انها استعدت لقبول الصورة الهوائية قبلتها  
وكذا ففكر والثاني انه يلزم اجتماع الضدين اذا تصورنا السواد والبياض حصل مفهومهما  
في الذهن وتجمع النقيضين اذا تصورنا الوجود والعدم حصل مفهومهما في الذهن وهو  
باطل واجواب عنه ان التضاد والتناقض من خواص لهويات العينية اذ لا معنى لتضاد  
مفهوم السواد والبياض مثلا الا عدم اجتماع جزئياتها بالهويات العينية واما عدم اجتماع  
الصور والماهيات فلا بد له من بربان قوى فتأمل فالثالث انا اذا تصورنا احوارة  
حصلت احوارة في ذهننا ولا معنى للحوار الا ما قاست به احوارة وكذا الحال في البردة والافاق  
والاعوجاج فيلزم كون الذهن حارا وباردا مستقيما ومعوجا ولا مرية في ان هذه الصفات  
منتفية عن الذهن ضرورة واجاب عنه اكلماربان احاصل في الذهن صورة وماهية  
موجودة بوجد ظلي لا هوية عينية موجودة بوجد حلي والحوار ما يقوم به هوية احوارة  
اي ماهيتها موجودة بوجد عيني لا ما يقوم به ماهية احوارة موجودة بوجد ذهني فلا يلزم  
انقصان الذهن بتلك الصفات المنتفية عنه كذا قال السيد السند في شرح المواقيت  
وقيه ما افاده المولى المحقق الرئيل المدقق في حاشيته على الحاشية القدسية الجلاية  
على شرح التجريد الجبريد بما حصل ان قيام الوجود الذهني قيام انضمامي ولا نجد سارقا  
بين قيام وقيام وادعاء ان خصوصية في الوجود الخارجي دون الذهني غير تام وقد افاد  
المحقق البشارسي في جواب الثالث ان معنى الحوار حصلت فيه احوارة لكن لفظة في شبهة  
بين معان كثيرة وتحقيق المعنى المراد في تعريف الحوار في احوارة احاصلة في الذهن بمشوع  
فلعل حصول احوارة في الذهن لم يكن فواحصل احوارة في الشئ الماخوذ في تعريف الحوار  
فانهم والرابع ان علم زيد بحسنه في مثلا باحصل والوجود الذهني ان كان بان  
يحصل هو نفسه تشخصا بالعوارض الخارجية في الذهن فهو باطل والالزم ان يخرق

۱۰  
والدین  
قدح  
۱۱  
۱۲  
۱۳  
۱۴  
۱۵  
۱۶  
۱۷  
۱۸  
۱۹  
۲۰  
۲۱  
۲۲  
۲۳  
۲۴  
۲۵  
۲۶  
۲۷  
۲۸  
۲۹  
۳۰  
۳۱  
۳۲  
۳۳  
۳۴  
۳۵  
۳۶  
۳۷  
۳۸  
۳۹  
۴۰  
۴۱  
۴۲  
۴۳  
۴۴  
۴۵  
۴۶  
۴۷  
۴۸  
۴۹  
۵۰  
۵۱  
۵۲  
۵۳  
۵۴  
۵۵  
۵۶  
۵۷  
۵۸  
۵۹  
۶۰  
۶۱  
۶۲  
۶۳  
۶۴  
۶۵  
۶۶  
۶۷  
۶۸  
۶۹  
۷۰  
۷۱  
۷۲  
۷۳  
۷۴  
۷۵  
۷۶  
۷۷  
۷۸  
۷۹  
۸۰  
۸۱  
۸۲  
۸۳  
۸۴  
۸۵  
۸۶  
۸۷  
۸۸  
۸۹  
۹۰  
۹۱  
۹۲  
۹۳  
۹۴  
۹۵  
۹۶  
۹۷  
۹۸  
۹۹  
۱۰۰



ولما كان من ادعى البديهييات ان التعلق بين العالم والمعدوم الصنف محال  
الذهن يحصل كحبل وكثير في حصول النار وان كان يحصل مبانية فهو مستبعد فان المبان  
لا يفيد الالتفات الى ما بين وان كان يحصل ماهية كلية فمع ان نسبتها الى جميع الافراد  
على السوية فكونه على الزيد دون غيره وشكاً ترجيح بلا مرجح يلزم ان لا يكون حصول الاشياء  
بانفسها بل هذا حصول الاشياء مع ان المذهب لمحقق حصولها بالنفس وفيه انه يحصل  
الماهية الكلية ويعرض لها تشخص ذهني مماثل لتشخص خارجي كجزئي بصارت على  
لذلك الجزئي دون غيره وليس هذا حصول الاشياء فان الشئ عبارة عن امر يكون  
مبانياً لذى الشئ ولا يكون مستحداً معه في حقيقة كصورة الفرس المنقوشة على اللوح وهذه  
الماهية ليست كذلك فحصول الماهية الكلية هو حصول الاشياء بالنفس فتدبر تحت  
الوجود والذهني طويل الذيل وهذا القدر يكفي ههنا قوله ان التعلق بين العالم والمعدوم  
الصنف محال فيه خدشات آلاولى ما اورده الفاضل الشافعي بقوله لانه ذلك لان  
قولنا زيد سيوجده قضية صادقة وليس حكم فيها على صورة زيد قائمة بالذهن والاكلاش  
القضية كاذبة لا متناع انتقال كمال كمال في بل على ذات زيد ليس بوجود في الخارج  
ولا في الذهن وهو معلوم لا متناع الحكم على الحصول المطلق لتحقيق التعلق بين العالم  
والمعدوم الصنف انتهى وقد سجد بحاجب عنها بوجوه منها انا نختار ان المحكوم عليه نفس صورة  
زيد وهي عنوان لزيد فحكم عليها بسيوجده ليس باعتبار نفسها بما هي صورة حتى يقال ان  
انتقالها متناع بل الحكم عليها باعتبار انطباقها على المعنونة وهو زيد ولا ضمير فيها ومنها ان  
كلام المشرك في المعدوم الصنف وزيد في الصورة المفروضة ليس بمعدوم صرف لانه وان  
ليس بنفسه موجود لكن صورته موجودة في الذهن والمعدوم الصنف ما لا يكون ذاته و  
لا صورته موجودة وما قال ذلك الفاضل من ان فشا الاستحالة اما كون التعلق اضافة  
من شأنها ان لا تتحقق الا بعد تحقق الطرفين نفسها او امر آخر فان كان الاول فنقول  
انه باطل لان احد الطرفين في الصورة المفروضة زيد نفسه وهو غير موجودا فما لموجود  
صورته مع تحقق الاضافة وهو التعلق بين العالم وذات زيد وان كان الثاني فلا بد

لا  
في البديهييات  
في ١٢٠  
على  
في البديهييات  
في ١٢٠

التجويد الى القول بان تعلق العلم بالحوادث انما يتحقق في وقت وجودها وان  
 صفة العلم قديمة والتعلق حادث وانت خير بان العلم لم يتعلق بشئ لم يصدر  
 ذلك لشئ معلوما بالفعل فيلزم عليهم ان لا يكون الله تعالى عالما في المازل  
 من بيانه حتى ينظر فيه ففيه اننا لانسلم اولاً ان احد الطرفين زيد بل صورته فانها المحكوم  
 عليها باعتبار الانطباق وهي موجودة في الذهن ولو سلمناه فنقول ان الاضافة  
 من شأنها ان لا تتحقق الا بعد تحقق الطرفين نفسيهما او صورتهما فزيد وان ليس بنفسه  
 في الذهن لكن صورته موجودة في الذهن فلا يلزم تحقق الاضافة بدون تحقق الطرفين  
 وتسها ان المعلوم بالذات هو الصورة واما زيد فهو معلوم بالعرض فالعلاقة بين العالم  
 والصورة بالذات وبينه وبين زيد بالعرض فلا يلزم تحقق التعلق بين العالم والمعلوم  
 الصورت فتدبر الثانية ما اوردوه الفاضل الكاظمي من ان التعلق بين العالم  
 والمعلوم الصورت ليس بحال فان تعلق العلم بالمعلومات يقتضي تعدد ما تمايزها في  
 نفسها والمفومات كلها تمايزة بعضها عن بعض وليس التمايز بينها موقفاً على وجودها  
 في الخارج او في الذهن وتروها الفاضل الكاظمي ابا دى بان الاشياء المحض كيف يكون  
 مستلزماً لاشئ للشيئية سوى الوجودين الخارجيين والذهني والآشئ ان الحوادث  
 الغير المتناهية تكون موجودة في الدهر ويتعلق بها العلم فلا يلزم التعلق بين العالم  
 والمعلوم الصورت ولا يذهب عليك ان هذا لا يجدي نفعا لان المتكلمين ينكرون الوجود  
 الدهري والآشئ ان هذا ليس بمختص بل بغير الوجود والذهني كما فهمه الشارح بل يرد عليهم  
 على القائلين بالوجود الذهني ايضا فانه كما ان التعلق بين العالم والمعلوم الصورت  
 محال كذلك الالتفات الى المعلوم الصورت ايضا محال مع ان الشخص الخارج للمعلوم  
 في الخارج الغير الموجود في الذهن بنفسه يلتفت اليه وحكم عليه كقولنا زيد سيوجد فتدبر  
 قوله التجويد آه توضيحه ان المتكلمين لما كانوا ينكرون الوجود الذهني وشيئون علم الله  
 تعالى اذ لا قبل وجودات الممكنات ومن البين ان التعلق بين العالم والمعلوم الصورت  
 محال فيلزم عليهم اشكال وهو سلب علمه تعالى قبل وجودات الممكنات فالتجويد الى

ع  
 ٢  
 ٣  
 ٤  
 ٥  
 ٦  
 ٧  
 ٨  
 ٩  
 ١٠  
 ١١  
 ١٢  
 ١٣  
 ١٤  
 ١٥  
 ١٦  
 ١٧  
 ١٨  
 ١٩  
 ٢٠  
 ٢١  
 ٢٢  
 ٢٣  
 ٢٤  
 ٢٥  
 ٢٦  
 ٢٧  
 ٢٨  
 ٢٩  
 ٣٠  
 ٣١  
 ٣٢  
 ٣٣  
 ٣٤  
 ٣٥  
 ٣٦  
 ٣٧  
 ٣٨  
 ٣٩  
 ٤٠  
 ٤١  
 ٤٢  
 ٤٣  
 ٤٤  
 ٤٥  
 ٤٦  
 ٤٧  
 ٤٨  
 ٤٩  
 ٥٠  
 ٥١  
 ٥٢  
 ٥٣  
 ٥٤  
 ٥٥  
 ٥٦  
 ٥٧  
 ٥٨  
 ٥٩  
 ٦٠  
 ٦١  
 ٦٢  
 ٦٣  
 ٦٤  
 ٦٥  
 ٦٦  
 ٦٧  
 ٦٨  
 ٦٩  
 ٧٠  
 ٧١  
 ٧٢  
 ٧٣  
 ٧٤  
 ٧٥  
 ٧٦  
 ٧٧  
 ٧٨  
 ٧٩  
 ٨٠  
 ٨١  
 ٨٢  
 ٨٣  
 ٨٤  
 ٨٥  
 ٨٦  
 ٨٧  
 ٨٨  
 ٨٩  
 ٩٠  
 ٩١  
 ٩٢  
 ٩٣  
 ٩٤  
 ٩٥  
 ٩٦  
 ٩٧  
 ٩٨  
 ٩٩  
 ١٠٠



بأحوادث تعالى عن ذلك علوا كبيرا وفيما ذكرناه مخلص عن ذلك

ان صفة العلم قديمة وتعلق العلم بأحوادث حادث انما يتحقق وقت وجودها لا قبل وجودها  
 حتى يقال ان التعلق بالمعدوم الصرت محال ثم اعلم ان هذا الالتجاء لعله وجده بشر  
 في كتاب من كتب المتكلمين والذي في الكتب المتداولة المعتبرة هو ان علمه تعالى  
 اذلي وتعلقه اذليته والمعلومات احوادث كلها حاضرة عنده تعالى على السواء لا قبل  
 الى الابد لا ماضى بالنسبة اليه ولا حال ولا استقبال فلا أشكال عليهم ولا التجاؤل لم قال  
 شارح التقييد انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبة الى جميع الالكنة على السواء فليس فيها  
 بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانيا لم يصف  
 الزمان مقيسا اليه بالماضي والاستقبال واكشور بل كان نسبة الى جميع الازمنة على  
 السواء فالموجودات من الاول الى الابد معلومة له كل في وقتها وليس في علمه كان  
 وكان سيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات وحكامها  
 لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب وصفاتها الثلاثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه  
 مثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات انتهى وقال شارح الموقف  
 ناقلا عن كثير من الاشاعرة العلم بانه وجد شيء والعلم بانه سيوجد واصقان من علم ان زيد  
 سيد ظل لبلد عند افق حصول لغد يعلم بهذا العلم انه دخل لبلد الآن اذا كان علمه هذا مستمرا  
 بلا غفلة مزية له وانما يحتاج احدنا الى علم آخر مستجد به يعلم انه دخل الآن بطريقان مختلفة  
 عن الاول والبارى تعالى يمنع عليه الغفلة فكان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد  
 فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الى وجود تغير في علمه انتهى فتدبر قوله وفيما ذكرناه من  
 ان علمه تعالى واحد بسيط متعلق بالمعلومات الغير المتناهية الموجودة في الخارج الموحدة  
 فيه المتحدة في الوجود بحسب علمه تعالى قوله مخلص عن ذلك سى عن لزوم ان يكون  
 تعلق العلم بالمعدوم الصرت وجه اخلاص على ما قيل ان تعلق علمه تعالى بالمعدومات  
 الخارجية ليس تعلقا بالمعدوم الصرت بل هو تعلق بالموجودات المتحدة في الوجود  
 وما قال الفاضل اللاهوتى من ان المشار اليه لذلك هو لزوم ان لا يكون العلم

علمه تعالى  
 لا يتغير  
 علمه  
 لا يتغير  
 علمه

فان قلت العلم الاجمالي ليس علما بالفعل بل بالقوة فيلزم المحذور قلت قد حقق في موضعه  
عالمنا في الازل باحوادث فما يستقيم لكنه يخبر ان ذلك للاشارة الى البعيد وقلم البشائر  
الى القريب ثم اصغ الى ما افاده جدي كمال المحققين قدس سره من ان ما نعلمه  
من ان لي خلاصا وليس للمتكلمين مخلص ليس كما ينبغي بل المتكلمون والشه من حزب جد  
العالم سيات في عدم الخلاص لان المعلومات لما كانت معدومة محضة فقبل الوجود  
لم يكن الا صفة العلم قائمة بذاته تعالى او نفس ذاتة وظاهر ان شي لا يكون منشأ الاكثاف  
الا بعد تعلقه به والعلاقة قبل الوجود غير متصورة فلا يقع ما قاله من ان علمه بسيط او  
اجمالي نعم للحكام ومخلص فانهم قالوا بالقدم الذي فلم يكن في الواقع مرتبة كانت للمكانات  
معدومة حتى لا يتصور العلاقة انتهى لمخصا واكن ان المتكلمين منكرون لبداية ان  
التعلق بين العالم والمعدوم الصرت محال بل جوزوا التعلق بالمعدوم وزعموا ان التميز  
العلمي للمعلوم كانت لتعلق العلم به كذا افاد المولى المحقق الرئيس لمحقق افاض السيد فوضعه  
علينا قوله فان قلت العلم الاجمالي آه علم ان العلم الاجمالي ربما كان يطلق على العلم بالقوة كما  
اذا علمنا قاعدة كلية فقلنا انه حصل لنا العلم الاجمالي بجزئياتها اي العلم بالقوة بها فانما تستنبط  
من تلك لقاعدة الكلية فم المعارض بالعلم الاجمالي للواجب بها العلم وقال ان العلم  
الاجمالي ليس علما بالفعل بل هو علم بالقوة فيلزم المحذور وان لا يكون الله تعالى عالما  
بالفعل باحوادث في الازل قوله قلت قد حقق في موضعه آه توضيحه ان تعقل نفوسنا  
للاشياء علم بسيط اجمالي يجعله فلا سفة مستفاد النفوسنا من المبادى العالية ولما كانت  
النفس مدبرة للبدن وتحتاج في تدبيره الى تفصيل فتفصل ذلك العلم الاجمالي البسيط  
النافع من المبادى العالية فالتفصيل انما هو للنفس من حيث هي نفس فلو لم يكن العلم  
الاجمالي علما بالفعل لم يكن نفوسنا عالمة للاشياء باستفادات من المبادى العالية وهذا  
كما ترى فانهم المعارض من ان العلم الاجمالي هو العلم بالقوة ليس ما يصفه اليه فان  
العلم الاجمالي وان كان يطلق على العلم بالقوة لكن العلم الاجمالي الذي كلانا فيه علم بالفعل  
ونظيره على ما ذكره بهنيار في التحصيل ان خصمك ذات قوة بسؤال فيخطر بالبال جوابه بخاردا

۴  
ایم ای  
نظام الملک  
والدین قریب  
المسیر  
شیر



ان العلم الاجمالي علم بالفعل وهو العقل البسيط الذي يحيط به العقل سفة مستفاد من  
المبادئ العالية والتفصيل انما هو للنفس من حيث هي نفس قالوا والعقل الاجمالي  
للمبادئ هو الخلاق للصور التفصيلية في الخارج ولكن نقول ان العقل الاجمالي  
فينا ايضا مبدا للصور التفصيلية في اذنانا وانما اشبهنا الكلام في هذا المقام لانه من  
اصول العقائد الدينية وقد كثر فيه تعارك الآراء وتصادم الاحوال ولم يات جمهور  
المستكبين في هذا البحث بشئ يتعلق بقلب الازكياء

ثم تفصله شيا فشيئا فالعلم الذي يحضر عند السؤال مشتمل على التفصيل الذي بعده وهو  
حالة بسيطة مبدا للتفصيل الذي يقع بعده وهو غير الملكة التي كنت تقدر بها على  
جواب السؤال فان تلك الملكة كانت حاصلة لك قبل السؤال ايضا وهذا نظير للتفصيل  
ليسهل فهمه على المتعلمين فافهم قوله قالوا والعقل الاجمالي آه النضر منه بيان بعض اسامي  
العلم الاجمالي فمنها الخلاق للصور التفصيلية في الخارج وناسمى به لان المبدأ الاول تعالى  
او العقل خلاق للصور التفصيلية في الخارج وخلق المبادئ انما هو العلم فان النظام المبيع  
يدل على ان خالقه علمه ولا ثم اوجده باستحكام واستيثاق فصار لذلك لعلم الاجمالي دخل  
في هذا الخلق فلهذا سمي بالخلاق بل اعنه من لا يقول بعينية العلم الاجمالي للواجب نعم  
واما عند من يقول بها فوجه التسمية ظاهر فان الواجب خلاق فلهذا لك ما هو عينه و  
من هنا يتفطن ايضا ان العلم الاجمالي علم بالفعل اذ لو لم يكن علما بالفعل كيف يكون  
له دخل في خلق الصور التفصيلية وكيف يكون خلاقا لها وتقس عليه العقل الاجمالي  
فينا ايضا فافهم قوله وانما اشبهنا جمل ان يكون من الاشباع بالشين المعجمة والباء  
الموحدة والعين المهملة سيرة وانيد ان يقال اشبعة من ايجوع كذا في الصحاح او من  
الاسباع بالسين المهملة والباء الموحدة والعين المعجمة تمام گردانیدن نعمت را بر كس  
كذا في الصحاح قوله في هذا المقام اى في رد دليل الفلاسفة على قدم العالم قوله لانه  
لانه لان حدوث العالم قوله تعارك آه التعارك الازدحام والتصادم باهم  
توفيق وبرايم زدن والذكاء شدة قوة للنفس معدة لاكتساب الافكار رويى هذه القوة لانه

بل اجتهدوا فی ایراد المنوع البعیده التي یا باها الطبع المستقیم اشدا لا بارفع فی نفوس  
 الناظرین فیها ما تلهی الی مذہب حکما بل لا یمتد التي اورودها ایضا شانهم ذلک  
 بلا استراؤ ثم اقول کما ان البعد المکانی قناه ومع ذلک ترکز فی العقل المشوب  
 بالوهم ان ههنا امتدادا غیر قناه والعالم واقع فی جز من اجزاء کذلک الامتداد  
 الزمانی قناه وان کان الوهم ينبوع عن تناهیة ویوهم ان ههنا امتدادا زمانیا  
 غیر قناه کما ينبوع عن تناهی الامتداد المکانی ویوهم ان ههنا امتدادا مکانیا  
 غیر قناه فلما لا عبرة بحکم الوهم فی الامتداد المکانی لا عبرة بحکمه فی الامتداد الزمانی  
 قوله بل اجتهدوا اسی جمهور المتکلمین قوله فیها اسی فی تلك المنوع البعیده قوله اورودها  
 اسی اورودها تلك المنوع البعیده قوله ذلک اسی الیل الی مذہب حکما وقوله ثم اقول  
 آه دفع دخل مقدر تقریره ان العقل یجزم بداهته بعدم تناهی الزمان فان کل ما  
 یفرض شیا سببا یعقل العقل امتدادا قبله ایضا وکذا انقصار الزمان اذ لیا بداهته  
 وهو مقدار للحركة فی اذلیة ایضا وهی عرض لا بد له من محل فیکون جسم المتحرک اذلیا  
 فیلزم قدم العالم مع ان الشئ بصد واثبات حدوث العالم وابطال الیل قدمه توضیح  
 الدفع ان البعد المکانی قناه بین حکما و المتکلمین مع ان العقل لبشوب الوهم  
 یعقل عدم تناهیة بداهته ویفرض فوق المحدود ابعادا فلهذا البداهة عند ذوی الالباب  
 بداهة الوهم فکذلک نقول ان الزمان قناه وحکم العقل بعدم تناهی الزمان بتسلط  
 الوهم فلا یعبأ به والتخیل بان اخراج الید من المحدود الی الحق ممکن فیکون فوهم  
 بعد مکافی تخیل خال عن العقل ما ترى ان المحدود لیس له حد محدود بل حیث انقطع  
 البعد المکانی فهو محدود فاما معنی اخراج الید من المحدود الی ما هو لا شئ محض ثم علم ان  
 الشارح لم یحقق سلك فی الدفع مسلکا بعد تسلیم وجود الزمان والا فیکفی فی جواب  
 الدخل ان یقال ان الزمان عند المتکلمین امر وهمی لا وجود له صلا فلیس هو من  
 العالم ولا یتصف بان یکون قدیما او حادثا فتفکر و تذکیرا قد سلف قوله ان تکراره الا تکرار  
 تکیه کردن بر مکان و بشوب آمیختن کذا فی الصراح قوله فیما لنبود و روشن از جای



ايضا وقولهم انا نجزم بتقديم بعض اجزاء الزمان على بعض وان لا يكون الاستدلال  
 كذلك الا اذا كان له راسم موجود ومنه فانا نجزم في الاستدلال المسمى في ايضا  
 بالتقدم المتأخر من اجزائه بحسب الوضع والترتيب من غير ان يكون له راسم موجود  
 يقال نيا عنى وان تبت انا دفعة عن نفسي كذا في الصراح قوله وقولهم انا نجزم آه  
 وضع الاستدلال بعضهم الوارد على القدم وتقرير الاستدلال ان بعض اجزاء الزمان  
 مقدم على بعض بحيث لا يجتمع القبل لبعدها بدسي فالزمان امر غير قابل لكان  
 الزمان موجودا في الخارج لزوم اتصال الموجود بالمعدوم وهو محال فالزمان امر  
 غير موجود في الخارج وظاهره انه ليس ختم اعيا محضا كاياب الاغوال الا ترى ان  
 تقدم بعض اجزائه على بعض مستحقق في الواقع بلا تقدير مقدري فيكون من الاشياء  
 التي لها منشأ متزاع وذلك لمنشأ راسم وهو الآن السيل الموجود في الخارج  
 فلما ان الحركة التوسيطية الموجودة في الخارج ترسم في الخيال حركة قطعية كذلك  
 يرسم هذا الآن السيل هذا الاستدلال المسمى بالزمان في الخيال ولا بد من قدم هذا  
 الآن السيل اذ لو انعدم فانه داسه انا في الآن وفي الزمان شيئا فشيئا على الاول  
 يلزم متالي الاثنين وهو باطل وعلى الثاني يلزم انقسام الآن السيل وهو كما ترى  
 ولما كان هذا الآن السيل قديما وبينه وبين الحركة التوسيطية انطباق فيكون الحركة  
 التوسيطية قديمة ولا بد لها من جسم متحرك لنزلي قديم فثبت قدم العالم وهو المطلوب ويرد على هذا الاستدلال  
 ليرادات الآيات الاول ان المتكلمين قالوا يكون وجود الجذر الذي لا يتجزى فالزمان  
 بجنس الامر المستبعد يجوز ان يكون مركبا عنهم من الآفات المتتالية فلا يكون الزمان  
 امر متصلا حتى يلزم اتصال الموجود بالمعدوم على تقدير وجوده في الخارج فيجوز لا يكون  
 له راسم موجود والآيات الثاني ما افاده اسمه بقوله فانا نجزم آه توضيحه ان المكان  
 عند المتكلمين عبارة عن البعد الموهوم وهو الفراغ الذي يشغله الجسم على سبيل  
 التوهم وانا نجزم بماهية في الاستدلال المسمى في التقديم والتأخر من اجزائه بحسب  
 الوضع الا ترى انا محكم بان البعد الذي هو عند مقعر تلك القمر مثلا اقدم وضعنا

بل نقول توهم هذين الاستدادين مركوز في فطرة الوهم والبراهين يقتضيه قناعهما  
 واذا كان الزمان متناهيًا لم يكن قبله شيء لانه غير متناه كما انه ليس فوق المحدود  
 بالنسبة اليه من البعد الذي هو في طبقة الهواء والذي عندها اقدم وضعًا من كذا  
 عند المار وهكذا لا يلزم من هذا الجزم والحكم ان يكون البعد المتصف بالتقدم و  
 التأخر موجودا في الخارج او يكون له راسم موجود في الخارج بل البعد المتوهم وهي  
 محض الوهم مجبول على تخيله بانه ثابت في نفسه فكذا لا الاستداد الزماني المتصف  
 بالتقدم والتأخر بحسب الاجزاء يجوز ان يكون وبها محض ليس بوجوده في الخارج  
 ولله راسم موجود فيه وليس هو مناطا للتقدم والتأخر في الاشياء الاخر كما يتوهم في  
 باوى الراى بان طوفان نوح انما قدم علينا لان زمانه مقدم على زماننا بل التقدم  
 والتأخر في الحوادث منسوب الى ارادة الباري جل جلاله وقد مر منذ منه فتذكره وآيات  
 الثالث انما سلمنا ان الاستداد الزماني راسما هو الآن لكنه لا نسلم انه قديم بل هو معدوم  
 اما عند المتكلمين فعدمه ليس في الزمان ولا في طرفه كما ان عدم المكان عندهم ليس  
 في المكان ولا في طرفه واما عند الحكماء فعدمه في الزمان الا انه لا على سبيل الانطباق  
 حتى يلزم انقسام الآن بانقسام الزمان فاستدلوا بقولكم اذ لو انعدم آه غفلة  
 عن المذهبين فلا تغفل قوله بل نقول آه اضراب عن قوله ثم اقول آه واحمال  
 ان ما ذكر سابقا يدل على ان لا تناهى الزمان يجوز ان يكون كلاتناهي المكان  
 من احكام الوهم والآن نقول بالاضراب ان الامر في الواقع كذلك فان الاستداد  
 المكاني والزماني لو كانا غير متناهيين في الواقع يجري الكبريان فيهما فالبرهان وال  
 على امتناع كون هذين الاستدادين غير متناهيين فتوهمها غير متناهيين براهنة  
 الوهم قطعاً قوله واذا كان الزمان متناهيًا آه دفع لما يقال في اثبات قدم الزمان  
 من ان الزمان لو كان حادثا تقدم عدمه على وجوده فتصد ما انفكا كيا وهذا هو مقتضى  
 الزماني وهو يقتضيه ان يكون المتقدم في زمان والتأخر في زمان فيلزم وجود الزمان  
 حال عدمه بهت وتوضيح الدفع ان الزمان اذا كان حادثا متناهيًا لم يكن قبله شيء قبله

ع  
 كما هو المتعارف  
 من جهة  
 بغيره  
 بغيره  
 من جهة





ستمناه حال قرادة من له طبع سليم وفهم مستقيم المولود محمد عمر سلمه الله  
 خالق القوى والقدر ذلك لشرح على وتروده الى حين اقامتي بالبلدة المعروفة  
 بجوف نغور افاض الله على اهلها السرور بهدسة من هو ذو المودة والاعتنان  
 صاحب الجود والاحسان خالص النية في احياء الشريعة صادق الطوية  
 في اهل السنة السنية حاج الحرمين الشريفين الشيخ محمد امام نجاشي بجوف نغور  
 اداسه الله الباري وقد كانت الحاشية التي علقها على ذلك الشرح استاذ  
 اساتذة العالم البحر المحام القطر رئيس المحققين امام المدرسين من هو عم جدي  
 وانتهى اليه بواسطتين سلسلة تلمذي كمولانا نظام الملّة والمدّين محمد السهالي  
 للكنوز اسكنه فراويس الجنان القادر القوى وافية كحل المغالقة وفتح ابواب  
 المضائق محتوية على تزيينات انيقة وتحقيقات رشيقة ومن خلق عليه بعد ما  
 فقد اخذ ما اخذ منها وهذا المعترف بقصور الباع قد اقتضى اثر ذلك المقدم  
 رجاء ان يفاض عليه ببركة فيض المنعم ولقد استراح قلم التحرير يوم ميلاد  
 النبي كالبدرا المنير الرابع عشر من شهر الجهادي الاول المتسلك في السنة  
 العاشرة من العشرة السابعة من المائة الثالثة من الالف الثامنة  
 من هجرة سيد البشر نبينا محمد عليه وآله صلوة الله الصديق احشترنا في زمره  
 الاتقياء وجنبتنا عن شرور الاشقياء واجعل هذه الحاشية خالصة  
 لوجه الكريم انت استعان بعين الحكيم والجهاد من غلار  
 الزمان النظر فيها بعين الاحسان ان وقع الخطأ  
 تعليم الاصلاح فقلنا يخلو الانسان عن  
 الزلل انما هو شان الحق القادر الال  
 اللهم صل وسلم عليه وآله  
 أنت



## خاتمة الطبع

الحمد لله الذي علمنا الكلام والصلوة والسلام على رسوله سيدنا محمد خير الانام وعلى آله  
 وصحبه ما حيى الظلام اما بعد فيقول العبد الضعيف محمد عبد البهاوى الانصارى القرظى محلى  
 غفر له ان شرح العقائد لعصديته لمحقق الملة المحمدية البالغ فى المعقول اقصى الغايات  
 والسابق فى مضمار النقول منتقى النهايات بجلال الملة والدين محمد صديق الدواني ذى التصانيف  
 الكثيرة والتاليفات الشهيرة منها رسالة فى اثبات الواجب والنوذج العلوم وثلاث حواشى  
 على شرح التجريد للعلامة القوشجرى بحر العلوم وحواشى ثلث على شرح المطالع وحاشية على شرح الشمسية  
 للقطب الرازى وشرح التهذيب للعلامة سعد الدين المقنن فى وغيره وقد اخذ الفنون  
 العقلية والنقلية من والده سعد الدين بن اسعد ومن غيره اساتذه البرية وهو قد سمع  
 صحيح البخارى من الشيخ الامام شمس الدين محمد بن محمد بن محمد البكرى واذن العقلية  
 من الائمة الاعلى منهم السيد السند زين الملة والدين على الشريف البكرى لما كان شرحا  
 غنى عن المصباح بالاصباح وعن المفتاح بالافتاح فتوجه اليه الكبار فصارت الحواشى عليه  
 كثيرة مفيدة للطالب افادة جليلة الا ان بعض الحواشى عليه حلت وبعضها لو جازتها فكتب  
 عليه بكرة القمقام والنحرير العظام مولانا محمد عبد الحكيم المتوفى سنة خمس وثمانين بعد الالف  
 والمائتين حاشية يكون نفعها عاما وضبطها تاما محتوية على تحقيقات ائيفة ومحررة على تدقيقات  
 بريئة معينة للمنتهى ومفيدة للمبتدى سماها بكل المعاني حاشية شرح العقائد فتوجه الى طبها  
 محسود الاقران المولى ابو الفيض محمد يوسف حماه الله عن التلف والتاسف  
 بتجميع العالم البليل والفاضل الجليل اخينا المولوى محمد عظمى الله  
 عافاه الله واسلعه مارج الكمال رقاؤه وكان ختتام  
 الطبع شهر ربيع الثانى سنة ١٢٨٤ من الهجرة  
 رسول الثقليين صلى عليه  
 خالق القمرين



بسم الله الرحمن الرحيم

قوله هو انسان الخمبر راجع الى لفظ النبي المذكور صرحا باعتبار مفهومه التعريف ليس لفظي  
لان الغرض منه تفهيم من لا يعلم معنى النبي اصطلاحا ولا سحرا لاخذ النوع في التعريف الحقيقي  
اذا كان المعروف صنفه كما لا يخفى على المتأمل فالقول بان التعريف لفظي ولذا اخرج  
وهو الانسان في التعريف لا يخلو عن كدر قوله وعلى هذا لا يشمل انه نقض للتعريف امي على  
هذا التعريف لا يشمل النبي من ادعى اليه كماله في نفسه مع انه نبي والقول بان المقصود  
انه نقض التعريف والا يقول هذا لا يشمل بدون لفظ على بعينه عن قول الله تعالى لان  
يتكلم وانما قال وعلى هذا ولم يقل هذا لا يشمل لان المقصود بيان عدم شمول المعروف باعتبار  
هذا التعريف مع انه شامل وهو بهذه العبارة اظهر قوله اللهم الا ان يتكلم وجه التكلم  
هو تفهيم المفارقة من التفار كحقيقة والاعتباري قيل وجه التكلم ان المعروف النبي  
المتفق عليه في نبوته فلا نقض بخروج من تخلف في نبوته وايضا يجوز ان يكون القائل  
بهذا التعريف من لا يقول بنبوته وادعت تعلم ان كلام الله لا يساعد هذا فان الاستشهاد  
يدل على ان يتكلم في التعريف حتى يشمل من ادعى قوله على هذا الاسلوب هو ضمانة الامة  
الى نفسه عليه السلام قوله فان فرق الكفرة الخ والقول بان الكفر كلمة واحدة فجميع فرق  
الكفرة فرقة واحدة والاسلام ملئ شتى بعيد جدا قوله فان ما هو آية اشارة الى وجه المناسبة

۴  
عبدالحکیم  
۵  
افان  
۶  
یوسف علی  
۷  
۱۲  
۸  
افان  
عبدالحکیم  
۱۲



بين معناه الحقيقي والمجازي قوله من حيث الاعتقاد لا يخفى على الماهران في التصيد  
 يخالف ظاهر ما صرح به النبي عليه السلام في تعيين الفرقة الناجية هم الذين على ما انا عليه  
 وصحابي فان معناه الفرقة الناجية هم الذين على طريقة كان النبي عليه السلام عليهما وصحابهما  
 ولا خفاء في ان التقض منقطع لان من كان على طريقة النبي وصحابه عليه السلام لم يكن  
 عاصيا قوله استقلال كشم يعني ان المراد من عدم الدخول قلة كشم فان لقليل كالمعدم  
 قوله ترغيبا يعني انا قال عليه السلام بعدم دخوله ترغيبا اه لان عدم دخوله انا هو باعتبار  
 العقائد قوله ولا يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة فانهم يتبادرون في انكار احد اثبات  
 بجمود الاستبعاد من غير قيام البرهان على النقي كما انكروا الصراط بزعيم التعذيب الانبياء عليهم السلام  
 ومذاهب لقبر فان الميت جماد وغير ذلك كما لا يخفى وقيل ليس المراد من استرسالهم مع عقولهم  
 ودون الاشاعة انهم لا يعتدرون بتأويل النقل وتطبيقه على ما يدل عليه العقل بل يحكون  
 بما يدل عليه العقل بدون الالتفات الى النقل وما دله اذ ان الاشاعة مع قيام الدليل  
 والعقل لا يلتفتون اليه بل يتبعون الظواهر فان خالفت العقل كيف فانهم اولوا كثر من الظواهر  
 بالدليل العقلي فان كل متفقون على ان العقل مقدم على النقل ولذلك دلوا يدركوا الاستحالة  
 على العرش وجه الربا في غير ذلك بل لفرق ان الاشاعة يقولون بان حسن الاشياء وقبحها  
 شرعيان فيجوز الاشاعة حسن شيء وقبحه لمحض تعيين الشارع بدون ان يكون في نفسه حسن او قبح فيجب  
 الشارع بدون التفتيش في اوامره ونواهيته بخلاف المعتزلة فانهم لما قالوا ان الاشياء  
 حسنة وقبيحة في نفس الامر وقدرها فقها الظاهر وقد خالفها والواجب لا يتبع لما في نفس  
 الامر في يتوقفون في الظواهر في اول الامر حتى يجدوا ما في نفس الامر انه مخالفت لها فياخذوا  
 الظاهر او موافق فيتبعون قائل ولا يتبع الهوى وقيمة اناس لنا ان المعتزلة توقفوا اولاني  
 ظواهر او امره ونواهيته حتى يجدوا ان مخالفت للعقل فياخذوا عن ظواهرها او موافق فيتبعوها  
 لكن لا يقتضيه ذلك الى عدم اقتدارهم لما روي عن النبي وصحابه عليهم السلام لان المراد  
 من الاقتدار الاتباع لما روي عنه اذ لم يكن مخالفا للعقل لان العقل مقدم على النقل كما  
 فكون المتوقف لان يظهر انها مخالفة للعقل لا لا يقتضيه عدم نجاحهم بل يكاد يحسن كما لا يخفى

من  
 العقائد  
 الجايشية

قوله كالشيعة آه وانت خير بان سياق الحديث اشعر بان الناجية هي التي تكون على طريق  
 كان النبي عليه السلام واصحابه عليه سواوا اخذ ذلك لطريق عن الاصحاب او عن غيرهم  
 قوله في كل عصر في كل عصر كان سواوا كان عصر الصحابة او غيرهم وهذا رد على من قال  
 لا اجماع الا للصحابة او يقال في كل عصر من زمن المجتهدين موافقا لما ذهب اليه بعض  
 من ان يرجع البعض قاص في صحة انعقاد قوله تقدم عدمه اى بمعنى سلب لوجود  
 ولو في مرتبة الذات وهذا السلب غير منافي لاتصاف الماهية بالوجود في غير تلك المرتبة  
 فلا يرد ما قيل انه يلزم التناقض لان العلة في آن حدوث المعلول متحققة الممتدة وكذا  
 اجزاءها فيلزم اجتماع الوجود والعدم في ذلك لان قوله يقال معصية لك الكتاب به  
 كما انما قال مراده من هذا الرجل فلا طون للنقل عنه احدث والظاهر من احدث  
 احدث الزمانى قوله لتوقفه فيما هو من اصول الحكمة لان الحكيم من هو صاحب هذا الاصل  
 وانما هذا فلا طون من اكمل النقل عنه القول بقدم النفوس والبعث والنقل احدث  
 فيحصل لتوفيق فلا يخرج ان قدم العالم من حول اكمل ارضا كان التوقف فيه موجبا  
 لما ذكره فصحح المتألفه بالطريق الاول قوله استدل فلا سفة على من سبهم وهو قدم بعض  
 اجزاء العالم بالشخص حامل لا استدلال ان لا يتوقف الممكن في الوجود على خارج سلبه فلو  
 اما ان يحصل في الازل ام لا فعلى الاول لازم وجود الممكن في الازل لوجوب تحقق المعلول  
 عند تحقق العلة التامة ففرض انتفاء الممكن بانتفاء لازمه فرض محال لاستلزامه اجتماع  
 الوجود الممكن مع عدمه فبطل ما قيل يجوز انتفاء المعلول في الازل بانتفاء لازمه مع  
 تحقق العلة التامة وعلى الثاني لا يخلو اما ان يكون حدوث الممكن بلا حدوث امر  
 فيلزم وجود الممكن بلا تمام العلة التامة وقيل ايضا يلزم لتخلف لكفاية ذلك البعض في  
 وجوده وهذا انما يصح لو فرض وجود بعض علة قبل حدوث الممكن وكفاية ذلك البعض في وجوده  
 وهو غير لازم واما ان يكون حدوثه بحدوث امر فيتسلسل قوله نعم لا يلزم الا انلية جنس هذا  
 المعنى اى الامر الكلى المشترك بين المعدات الذى هو عنوان للاحاطة بها كمفهوم الحركة والزمان  
 والاستعداد ونحوه اى نحو الجنس كقولنا قوله فاما دعوى آه هذا اشارة الى رد ما يرد على قوله

ع  
 لا يرد ما قيل  
 انما قال مراده  
 من هذا الرجل  
 فلا طون للنقل  
 عنه احدث  
 والظاهر من احدث  
 احدث الزمانى  
 قوله لتوقفه  
 فيما هو من اصول  
 الحكمة لان الحكيم  
 من هو صاحب هذا  
 الاصل  
 وانما هذا فلا طون  
 من اكمل النقل  
 عنه القول بقدم  
 النفوس والبعث  
 والنقل احدث  
 فيحصل لتوفيق  
 فلا يخرج ان  
 قدم العالم من  
 حول اكمل ارضا  
 كان التوقف فيه  
 موجبا  
 لما ذكره فصحح  
 المتألفه  
 بالطريق الاول  
 قوله استدل  
 فلا سفة على  
 من سبهم وهو  
 قدم بعض  
 اجزاء العالم  
 بالشخص حامل  
 لا استدلال  
 ان لا يتوقف  
 الممكن في  
 الوجود على  
 خارج سلبه  
 فلو  
 اما ان يحصل  
 في الازل ام  
 لا فعلى الاول  
 لازم وجود  
 الممكن في  
 الازل لوجوب  
 تحقق المعلول  
 عند تحقق  
 العلة التامة  
 ففرض  
 انتفاء  
 الممكن  
 بانتفاء  
 لازمه  
 فرض محال  
 لاستلزامه  
 اجتماع  
 الوجود  
 الممكن  
 مع عدمه  
 فبطل  
 ما قيل  
 يجوز  
 انتفاء  
 المعلول  
 في الازل  
 بانتفاء  
 لازمه  
 مع  
 تحقق  
 العلة  
 التامة  
 وعلى  
 الثاني  
 لا يخلو  
 اما ان  
 يكون  
 حدوث  
 الممكن  
 بلا  
 حدوث  
 امر  
 فيلزم  
 وجود  
 الممكن  
 بلا  
 تمام  
 العلة  
 التامة  
 وقيل  
 ايضا  
 يلزم  
 لتخلف  
 لكفاية  
 ذلك  
 البعض  
 في  
 وجوده  
 وهذا  
 انما  
 يصح  
 لو  
 فرض  
 وجود  
 بعض  
 علة  
 قبل  
 حدوث  
 الممكن  
 وكفاية  
 ذلك  
 البعض  
 في  
 وجوده  
 وهو  
 غير  
 لازم  
 واما  
 ان  
 يكون  
 حدوثه  
 بحدوث  
 امر  
 فيتسلسل  
 قوله  
 نعم  
 لا  
 يلزم  
 الا  
 انلية  
 جنس  
 هذا  
 المعنى  
 اى  
 الامر  
 الكلى  
 المشترك  
 بين  
 المعدات  
 الذى  
 هو  
 عنوان  
 للاحاطة  
 بها  
 كمفهوم  
 الحركة  
 والزمان  
 والاستعداد  
 ونحوه  
 اى  
 نحو  
 الجنس  
 كقولنا  
 قوله  
 فاما  
 دعوى  
 آه  
 هذا  
 اشارة  
 الى  
 رد  
 ما  
 يرد  
 على  
 قوله



واعت خبير وتقريره ان التسلسل في المعدلات وان لم يكن مستحيلا لكنه يستلزم المطلوب هو قدم  
بعض اجزاء العالم وبيان الاستلزام من وجهين احدهما ان المعدل لا بد لوجوده وعدمه  
من زمانين والالاكانا متافا جميع الوجود والعدم والزمان مقدار الحركة الفلكية فلا بد من  
جسم متحرك بحركة سرمدية والالا قطع الزمان وبانقطاع الزمان ينقطع سلسلة المعدلات  
ومنه يلزم التسلسل المستحيل وثانيهما ان تقدم المعدلات بعضها على بعض تقدم لا يجامع للمتناهية  
وهذا التقدم من الاعراض لا دلية للزمان فوجودات المعدلات الغير المتناهية تستدعي  
وجود الزمان الغير المتناهية والزمان مقدار الحركة فيقتضي حركة سرمدية لوجود جسم ووجه  
الرد على الاول لا نعم ان لوجود المعدل وعدمه لا بد من زمانين وقوله والالاكانا متافا قلنا  
نعم اذ يجوز تقدم وجوده على عدمه كقدم بعض اجزاء الزمان على بعض ولو سلم فلانم كون  
الزمان مقدار الحركة او نفس الحركة اذ يجوز ان يكون الزمان ما يعبر عنه بالفارسية بدينغمي هو  
غير مستلزم لوجود الحركة اذ نعلم بالضرورة تحقق دينغمي وان لم يوجد الحركة هلا كما لا يخفى  
على صاحب الوقت وما اوداه ولا ثبات كونه نفس الحركة او مقدارها لم يتم ولو سلم كونه نفس الحركة  
او مقدارها فلانم كونه حركة متحرك واحدا ومقدارها لم لا يجوز ان يكون المتحرك بحركة و  
مقدارها معدلات غير متناهية وبهذا التفصيل تقدر على الرد على الوجه الثاني لبيان الملازمة  
فلا حاجة الى تفصيل قوله وكذا ادعوى كون المعدلات آفة هذا ايضا رد لما يرد على قوله وثبت  
وتقرير ما يرد ان المعدلات من جملة الاحداث ولا بد لكل حادث من مادة لانه قبل وجوده  
ممكن لا امتناع الانقلاب والامكان وجودي لما تقر في موضعه وليس بجوهر ايضا فيستغنى  
محلا لوجوده ليس هو نفس الحادث لا امتناع تقدم شيء على نفسه لا امر منفصلا لا امتناع قيام  
امر كان لشيء بالامر المنفصل بل متعلق به اما تعلق المعروضات بعارضات ان كان الحادث عرضا  
او تعلق المحل بالحال ان كان الحادث صورة او تعلق المدير بالمدير ان كان الحادث  
نفسا وعلى التقادير لا بد من جسم مشتكل على المادة البتة ثم ان تلك المادة ليست حادثة  
والالا كانت لها مادة اخرى فتسلسل القول وايضا لو كانت حادثة لكانت لها مادة ايضا  
فيكون المادة الاولى اما عرضا او صورة او نفسا وكل باطل ولما نقول بتوارد صور على المادة

فغير ظاهر اذا حركت الفلكية وكذا مقدار المعدلات مع عدم استلزامها لتوارد الصور على المادة  
 الفلكية اذا افلاك عندهم قدمية بموادها وصورها الشخصية كالنوعية والجنسية ويمكن ان يقال  
 على تقدير حدوث العالم لا بد من انتهاز المعدلات على الاطلاق الى المادة والمتواردة  
 عليها الصور اما الانتهاز الى المادة فلما سبق من ان لكل حادث لا بد له من مادة قدمية  
 واما توارد الصور فلان الصورة الشخصية ليست قدمية ولا يخلو المادة من مطلقها ايضا  
 فمحصل ما يرد ان المعدلات مطلقة فيلزم المادة وهي قدمية لثبوتها على القول بالسلسل  
 والمعدلات ما ادعينا من قدم بعض جزاء العالم فيتم ايل واندرج المنع واما تقريره وما يرد فهو  
 ان يقال لا نسلم ان الامكان يستدعي محلا موجودا ان اراد به الامكان الخاص هو نسبة  
 بل كيفية نسبة غير متفكرة الى محل موجود في الخارج ومسلم استدعاه محل موجود في الخارج  
 ان اراد به الامكان الاستعدادي لكن لا نسلم من عدم سبق الامكان الاستعدادي  
 لزوم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الغير وانما يلزم لو لم يكن الحادث قبل الوجود متصفا  
 بالامكان الخاص لا يقال ان الامكان وان لم يكن موجودا في الخارج لكن يتصف بالاشياء  
 في الخارج لانه على تقدير عدمية الامكان يكون هو الاشياء محض في الخارج فاشي كيف يتصف  
 في الخارج بلاشي في غير اما الانقلاب فغير لازم على تقدير عدم اتصاف الاشياء في الخارج  
 اذا لم يكن ما ينتزع منه لعقل هذا المفهوم انتزاعا لا ياباه لعقول السليمة وهذا المفهوم يتحقق و  
 ان لم يتصف به الاشياء في الخارج وليس معنى لمكن ما يتصف بالامكان في الخارج لما مر  
 ان الامكان امر معدوم في الخارج وبما قرنا ايضا ندفع ما قيل من ان اتصاف الاشياء  
 بصفة في الخارج لا يستلزم ثبوتها فيه فان الموجودات تتصف في الخارج بالوجود الذي  
 هو امر معدوم فيه وان لم يكن موجودا فيه وتوجه الاندفاع ان الموجود ما ينتزع منه الوجود  
 بالنظر الى الدليل او بدونه كيف لا وان الوجود على تقدير عدمه في الخارج لاشي محض فيه  
 فكيف يتصف به الاشياء في ظرف كونه لاشيا محضا فيه ويمكن ان يقال ان الاتصاف  
 اعم من الاتصاف الانضمامي والانتزاعي والاتصاف الانتزاعي لا يستدعي ثبوت كاشي  
 في ظرف الاتصاف ولا يتعقل مثل ذلك في الامكان اذ هو من الصفات العقلية لكونه من



لوازم الالهيات لا دخل للوجود الخارجي في استزاعه قاطل وعلى الدليل شبه كثيرة قوله يجوز  
 ان يكون وجود الممكن في الازل محالاً يعني يجوز ان يكون وجود الممكن غير جائز في الازل  
 وان كان صفة الامكان اى جواز الوجود في الجملة متحققاً في الازل اذ لا يلزم من جواز تحقق  
 الوجود في الجملة سوا ذلك في الازل وفيما لا يزال جواز تحقق الوجود في الازل واحال  
 ان الامكان وان تحقق في الازل لكن لا يلزم منه جواز تحقق الممكن في الازل فان قيل  
 في اثبات الاستلزام ان امكانه اذا كان مستمرا في الزمان لم يكن هو في ذاته مانعاً من قبول  
 الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم استمراره في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى  
 ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها  
 لا بد لا فقط بل ومعايضاً وجاز اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر  
 في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فانلية الامكان مستلزم لامكان الازلية فاقول هذه  
 الشرطية اى قوله ان امكانه اذا كان مستمرا في الزمان لم يكن آه ممنوعة فان امكان عدم  
 الزمان الخاص مستمر مع عدم استمراره تحقق ذلك لعدم امكان اذ تحققه ممتنع في ذلك الوقت  
 وجب يجوز ان يكون وجود شيء متافسياً بالذات للازل فيمتنع فيه بالذات وقد اجاب بـ  
 في بعض سائله بان قوله فاذا نظر الى ذاته لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها ان اراد ان  
 قوله في شيء منها متعلق بعدم المنع فيكون معناه انه لا يمتنع في شيء من اجزاء الازل من الوجود  
 فهو بعيدة اذلية الامكان ولا يلزم منه عدم متعنه من الوجود الازلي وهو امكان الازلية وان  
 اراد ان ذاته لا تمتنع من الوجود في شيء من اجزاء الازل بان يكون في شيء منها متعلقاً بالوجود  
 فهو بعيدة امكان الازلية والنزاع انما وقع فيه فهو مصادرة على المطلوب قول اريد ان ذاته  
 لا تمتنع من الوجود في شيء من اجزاء الازل قوله فهو بعيدة امكان الازلية قلنا ممل اعلم منه  
 فان جواز التحقق في كل واحد من اجزاء الازل اعم من جواز التحقق فيها على سبيل الاستمرار  
 والمردام ولهذا احتج السيد بعد قوله فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود  
 في شيء منها الى قوله بل جاز اتصافه به في كل منها لا بد لا فقط بل ومعايضاً فالصادرة غير  
 لازم وقد اجاب شارح التمهيد بان قوله لا بد لا فقط بل ومعايضاً ممنوع انتهى فان قلت

اذا سلم كون استمرار الامكان مستلزما لاستمرار عدم المنع عن قبول الوجود في جميع اجزاء الازل  
فقولنا لا بد لابل وسعلا يقبل المنع اذ على تقدير استمرار عدم المنع عن اتصاف الوجود بغير  
استمرار العلة يستمر وجوده وبعبارة اخرى انه لو كان عدم منعه استمرارا في جميع اجزاء الازل  
يكون وجوده غير منافي لشئ من تلك الاجزاء فيجوز ان يفرض دوام علته يدوم هو بدوامها فبما  
دوام وجوده بالنظر الى ذاته فقد ثبت جواز اتصافه به لا بد لا تقابل وسعلا ايضا وبطلان  
قلت عدم المناقاة لواحد واحد لا يستلزم عدم المناقاة لكل واحد على سبيل الاجتماع وكذا  
صحة الاتصاف بالوجود في كل منها لا يستلزم صحة الاتصاف فيها على سبيل الاجتماع وقيل  
بالنقص ببعض الموجودات التي تقتضي لذاتها عدم اجتماع اجزائها وتقدم بعضها على بعض  
كالزمان اذ على هذا يلزم امكان وجود كل واحد من تلك الاجزاء ونظر الى ذاته وبتحقيقنا  
ظهر ان رفاع ما قيل ان منع كون امكان الوجود الازلي في الازل لكن لا مجال لمنع كون  
امكان وجوده اللايزالي في الازل على ما بينوا ان امكان الاحداث في الازل لا يلزم  
الانقلاب في المستل ان يقول كلامنا في علته وجود الاحداث فاذا تحقق جميع ما لا بد منه  
لهذا الوجود في الازل لا شك ان امكانه ايضا يتحقق فيلزم ان يتحقق الاحداث  
في الازل فيلزم قدم الاحداث وجب لا نفع ان تحقق الامكان في الازل لا ينعكس  
تحقق وجود الممكن فيه والجبب كما منع جواز تحقق الممكن فيه لا تحقق صفة الامكان فيه كما  
فهم الباحث وقد جيب بغير بان فرض تحقق جميع ما لا بد منه للوجود اللايزالي في الازل انما  
يستلزم كون الاحداث في الازل موجودا بالوجود اللايزالي وهو غير محال بل هو واقع ضرورة  
ان الموجود يوم الجمعة متصف يوم الخميس بكونه موجودا يوم الجمعة والمحال كون الاحداث  
موجودا بالوجود الازلي وهو غير لازم اقول لوجود اللايزالي مشتمل على نفس الوجود وصف  
اللايزالية فتحققه في الازل مستلزم تحقق نفس الوجود فيه وصف اللايزالية فيكون  
ازليا ولا يزالا معا هف وما اورد من المثال من ان الموجود يوم الجمعة متصف  
يوم الخميس بكونه موجودا يوم الجمعة فلا طائل تحته اذ هو غير متصف في يوم الخميس بالوجود صلا  
فضلا عن الوجود في يوم الجمعة نعم يصدق يوم الخميس انه موجود يوم الجمعة وكذلك الاحداث

القول  
في مستلزم



ليس يتجست في الازل بل لوجود اللايزال لكن بصديق فيه انه موجود فيما لايزال لكن صدق  
 المطلقة وانما قد اجاب بشئ في بعض رسائله باختيار الشق الاول بنهج آخر حيث قال نا  
 اختيار من شئ الترويد ان موثر العالم مستجمع في الازل بجميع شرائط التأثير قولهم فيلزم قدم  
 الاثر والا يلزم تخلف المعلوم عن العلة الساتية وهو محال قلنا لا نسلم استحالة كمال الاطلاق  
 بل ان كان الموثر موجبا بالذات واما اذا كان مختارا فيجوز ان يتعلق بالارادة في الازل  
 بوجوده فيما لايزال اذا اثر المختار انما يكون على وفق ارادته فاذا لم يكن وجوده في الازل  
 مراد لم يوجد فيه فيصدر الاحداث عن القديم المستجمع بجميع شرائط التأثير وان كان الارادة  
 وتعلقها اذ لا فعليكم بيان امتناع هذا وروبان استحالة ما ذكرتم بنية اذ لا شبهة في امتناع ان  
 يوجد الموجد بجميع شرائط الاسباب ولا يوجد الموجد سوا كان الاسباب بالذات او بالاختيار  
 وما اورده اشم بانه ان اريد انه تحقق في الازل بجميع ما لا بد منه في وجوده فيما لايزال فيختار  
 انه يتحقق ولا يلزم منه اذلية المراد فيه بحث لما تقدم من ان صفة وجود الاحداث ووجوده  
 فيما لايزال لو كان اذليا لزم وجود الاحداث مع وصف اللايزال قوله انت تعلم الى قوله  
 فكونه غير ممكن في الازل خلاف المفروض قد سبق ان المجهول ما يمنع جواز تحقق الممكن في  
 الازل لا تحقق صفة الامكان فيه وهو جواز التحقق في الجملة قال بعض الفضلاء ان اشم  
 بنى الكلام على ان المراد من الوجود في الاستدلال هو كون الشئ موجودا من غير وصف لادنية  
 ولايزالية كما هو الظاهر ولما اذيفت اجواب باختيار الشق الاول ومن لوازم تحقق  
 جميع ما لا بد منه في كون الشئ موجودا في الازل تحقق امكان وجوده الانلي في الازل اما  
 نفس الامكان فلان العلة الساتية تقتضي الوجود فلو امتنع لزم اجتماع الوجود والعدم واما امكان  
 الوجود الانلي فله عدم تخصيص ذلك لوجود وقت دون وقت فاما وقت فرضت العلة الساتية  
 وجود ذلك لوجوده فيه لكونه علة له من غير تقييد فاذا فرضت في الازل وجود ذلك لوجوده  
 فيه فامكانه فيه بالطريق الاولى وايضا لو لم يكن تحقق امكان الوجود المطلق مستلزما لتحقيق  
 امكان الوجود الانلي فيه لم يكن الوجود المطلق ممكنا فيه بل انخاص وهو اللايزال في وقوله في  
 الازل في كون الشئ موجودا في الازل متعلق بتحقيق جميع ما لا بد منه نحصل كلام اشم

على هذا التوجيه ان من لوازم تحقق جميع مالا بد منه الازلى في كون الشيء موجودا تحقق مكان  
وجوده الازلى في الازل فاذا فرض تحقق جميع مالا بد منه في الازل فكونه غير الممكن جلات  
المفروض اقول لا تسلم ان من لوازم تحقق جميع مالا بد منه في كون الشيء موجودا تحقق مكان  
وجوده الازلى في الازل قوله فلعدم التخصيص بوقت آه قلنا عدم التخصيص بوقت دون  
وقت بحسب المفهوم لا ينافي التخصيص بحسب نفس الامر فيجوز ان لا يكون من الوجود الازلى  
وفي ضمنه فقط يكن ذات الوجود من حيث هو هو قوله لان الامكان مالا بد منه اى ضروري  
يمنع الانفكاك عنه ابداسوا كان علمه ام لا قوله اذن من جملة تعلق الارادة بوجوده في  
الازل اى من جملة جميع مالا بد منه الازلى في وجود الشيء تعلق الارادة بوجوده في  
الازل لانه لو تحقق جميع مالا بد منه في وجود الشيء في الازل تحقق وجوده فيه من تحقق  
الوجود على هذا النحو الازلى على تقدير كون الفاعل مختارا هو تعلق الارادة المختار على هذا النحو  
فيكون هذا التعلق مالا بد منه ايضا والحاصل ان مالا بد منه في وجود الشيء على قسمين ازلى  
ولايزالى ومن جملة مالا بد منه الازلى في وجود الشيء تعلق الارادة بوجوده في الازل على تقدير  
كون الفاعل مختارا ومن جملة مالا بد منه اللايزالى تعلق الارادة فيما لايزال فلا يرد قيل  
ان الادانة من جملة مالا بد منه بالنسبة الى الوجود الازلى فهو حق لكن كلام المسئل ليس في  
هذا الوجود بل في الوجود الذي للحادث حتى يلزم عدم كون الحادث حادثا وتحققه بتمام  
العلية او التسلسل مع ان الادانة من جملة مالا بد منه بالنسبة الى الوجود الذي للحادث اعني  
الوجود اللايزالى فهو ساقط لانه يلزم ان لا يتحقق احداث او يتحقق بتمام العلة ووجه  
الانذفاع ان المراد من جملة مالا بد منه الازلى في وجود الشيء هو تعلق الارادة والحاصل  
ان احداث كزيتة لو تعلق الارادة بوجوده بان يتحقق في الازل كان هو اذيا كما كان  
حادثا بسبب تعلق الارادة فيما لايزال فمدار الازلية واللايزالية على تعلق الارادة بالوجود  
كلها تصلح كلا الوجودين فخلاصة الجواب لثاني انه اخترا انه ليس جميع مالا بد منه في وجوده  
ما في الازل اذن من جملة مالا بد منه الازلى تعلق الارادة الازلية بوجوده في الازل لما تقدم  
ولم يتعلق بوجوده فيه بل بوجوده فيما لايزال واذا تعلق الارادة بهذا النحو كان الممكن موجودا



ينج هذا التعلق فيما لا يزال من غير لزوم وجود بدون تمام العلة ولا افتقاره الى امر آخر  
غير نحو هذا التعلق قوله في الازل متعلق بوجوده وازلية التعلق مستفاد من خارج لانه لو  
لم يكن تعلق المادة الباريتيما في الازل لم يكن هو تعالى عالما بالوجود والازل في الاشياء واللا يزال  
الى الخصوص بوقت والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان ملازمة ظاهر حاصل بجوابنا مختار  
انه لم يكن جميع ما لا بد منه في الازل ولا نسلم لزوم التسلسل او وجود الممكن بدون تمام العلة  
وانما يلزم ذلك لو لم يتعلق المادة بوجوده فيما لا يزال واما اذا تعلقت حكمته لا يعلمها  
الا اسد تعذر فلم يوجد الا فيما لا يزال من الاوقات اللاحقة من غير حاجة الى حدوث امر آخر  
قوله ولا يرد آه هذا اثبات للمقدمة المنوعة بتقريره ان المحذور المذكور على تقدير تعلق الازل  
الازلية بوجوده فيما لا يزال ايضا لازم اذا التعلق الازل بوجوده فيما لا يزال ما ان يكون  
متما لعلته وجوده اولاد على الاول لازم اللاحقة على الثاني يحتاج الى امر آخر سوى هذا التعلق  
وهو خلاف المفروض في المفروض ان تعلق المادة بوجوده فيما لا يزال كافيته في  
حدوث الممكن ولا يحتاج في حدوثه الى امر آخر لئلا يلزم التسلسل فان رفع ما قيل ان المفروض  
انه لم يتحقق جميع ما لا بد منه في الازل والقول بتحقيق التعلق الازل لوجود الحادث فيما لا يزال  
لا يستلزم القول بان لم يبق شيء مما لا بد منه في الوجود للحادث فالقول بالاصحاح الى امر آخر  
سوى هذا التعلق هو عين المفروض قوله لا نأقول هذه معارضة لقوله لا يرد حاصله ان كان  
كذلك لكن لنا ايضا دليل على عدم المحذور وهو ان القدرة تؤثر على وفق الارادة و  
قد تعلقت الارادة بوجوده فيما لا يزال من الاوقات اللاحقة فلم يوجد لافيه قوله فان  
قيل آه حاصله ان المعترض والكلام بين الاثنين وهما ان التعلق الازل بالمتما لعلته  
وجوده في الازل اولاد قد ابطال كل واحد من القسمين وقولكس لقدرة تؤثر على وفق الارادة  
غير مانع فلا بد لابطال هذا الاحتمال من اختيار احد شقي التزويد قوله ان اردتم ان آه اي  
اخترا احد شقي التزويد على تقدير آخر على تقدير آخر وحاصله ان اردتم ان تتم في الازل فمتما  
انه ليس كذلك اذ تعلق ارادته بتأخر ايجاده الى وقت معين حكمته لا يعلمها الا اسد فلذا  
صار الوقت حصل نحو هذا التعلق فتم الربط بحدوث هذه الشرط فيحدث العالم وان اردتم

سنة  
القول  
بعدم تعلق  
١٤٠

انه مستمم فيما لا يزال فختار انه كذلك الكلام في ان هذا النحو كحادث لا بد منه من صفة ام لا  
ولتسلسل في الامور لا اعتبارية جازية ام لا فسياتي فانفع ما قيل لا يذهب عليك منه خبر  
آخر الجواب يرجع الى اختيار الشق الاول من الترديد لان الترديد كان في الوجود الذي كان  
للحادث وهو الوجود فيما لا يزال ومنع احتماله تخلف المعلول عن ذات العلة التامة مستندا  
بان المحال انما هو تخلف المعلول عن نحو ارادة الفاعل المختار مستقل بالتأثير لا عن ذاته ووجه  
الانذار ان نحو تعلق الارادة من جملة العلة وهو امر حادث فلم يتحقق ح جميع مالا بد منه في  
الاول وقد لوح لك ان مدار الجواب على حدوث الاعتباري وهو نحو تعلق فلا يلزم لتسلسل  
ولا حدوث الممكن بدون تمام العلة اذ قد حدثت علة محدثة وهو نحو تعلق فانفع ما قيل على  
الجواب باختيار الشق الثاني هذا اختيار شق البطلان بطلان احتماليه فكان الوجه ان يختار  
شقا من شقي الترديد ولا يلزم منه اذلية لعدم تحقق بعض الشرائط وهو نحو تعلق الارادة وما  
في توجيهه لعدم تعلق الارادة الاذلية بوجوده الا ان لا يلزم اسكانه فلا يلزم لتسلسل ولا  
الى امر آخر حادث لكفاية الارادة الاذلية في الوجود لا يزال في وجوده عليه انه يرجع الجواب الى  
الجواب الاول باختيار الشق الاول قوله وقد يقال آه هذا ايضا جواب باختيار الشق الثاني  
وانما يتعرض بوجود الزمان ونفعا لما قيل ان الوقت اذا كان موهوما لم يمتصا لم يمتصا اجزاء  
فتعلق القدرة والارادة بوجود العالم في خبره منه ومن آخر ترجيح بلامرجح وقوله تعلق  
الارادة بوجوده المتناهي لبيان كيفية حدوث الزمان حتى لا يلزم لتسلسل ووجه الممكن  
تمام العلة وتقرير الجواب انه لم يكن جميع مالا بد منه في الاول لا يلزم لتسلسل ولا وجود  
الممكن بدون تمام العلة لان الاذلي سابق على الزمان فوق الزمان ومعنى كون الشئ  
اذليا ان يكون سابقا على الزمان فثبت كون الاذلي سابقا على الزمان وكل ما سوى الزمان من  
الممكنات انما يوجد حسب تعلق الارادة بتخصيصها باوقاتها اذ القديم لا يكون اخر المتناهي وبالزمان  
قد تعلق بوجوده المتناهي فلا شئ من الممكنات اذليا فلم يكن جميع مالا بد منه اذليا من  
غير لزوم لتسلسل او وجود الممكن بدون تمام العلة اما عدم اذلية غير الزمان في حدوث الزمان  
واما الزمان فلا تمنع تقدم شئ من نفسه واما عدم لتسلسل او وجود الممكن بلا تمام العلة

٢  
بعض الجواب  
١٠٠  
٢  
بعض الجواب  
١٠٠





قوله بان التعلق امر عديم قيل أي ليس امرا موجودا في الخارج حتى يحتاج الى امر آخر يخص  
وجوده الخارجى بوقت دون وقت واما نفس التعلق من حيث انه حالة بين الارادة والمحل  
فهو مقتضى ذات الارادة فان من شأنها ان تتعلق بوقت دون وقت ولا يحتاج الى  
امر آخر يرفع ما اوردته بقوله وانت تعلم ان الخواصول ان تتعلق بالحادث نفسه و  
ان لم يكن موجودا لكن لا بد له من مخصص الا لزم الترجيح بلامرجح وليس التعلق بالحادث ما يقتضيه  
القديم اذ مقتضى القديم قديم فلا بد له من مخصص حادث فيتم الايراد بقوله وانت تعلم قوله بان  
اسلم فالسلسل في الامور الاعتبارية آه اذ ليس السلسل فيها الا بمعنى انها لا تقف عند حد معين  
لعقل فوقها امر اعتباري لا عدم الانقطاع بحسب الواقع لان الامور الاعتبارية لا تحقق  
لها الا في اعتبار العقل فتقطع بانقطاع الاعتبار وهذا السلسل جائز لانه نفى السلسل في  
الحقيقة ووجهنا بحث اما اوله لان الامور الاعتبارية اما ان يجوز عدم تاليها بمعنى عدم  
الانقطاع بحسب الواقع او لا يجوز الاول بطالما تقدم ويجرى فيه برهان التطبيق ايضا  
وعلى الثاني يلزم انقطاع سلسلة العلاقات فنقول التعلق الاول اما حادث او قديم  
وعلى الثاني يلزم قدم ما بعده وكذا ما بعده فلم يكن العلاقات حادثة وعلى الاول لا بد  
من تعلق فوق الاول فلم يكن اولاهت واما ثانيا فلان اسبابه لا فعال الاختيارية لا يجوز  
ان تكون اختيارية حتى يتعلق لمشيئة بتعلقها واما ثالثا فلنسلم تعلق المشيئة بالتعلق  
فلا يتصور تعاقب العلاقات اذ هي متممة لعلته الحادثة فيحدث مع معلولاتها فيجتمع مع  
المعلولات في الحوادث فان جمعت العلاقات في الحوادث في زمان وجودها لم يكن  
ولا يرتبط بالقديم فلا بد لها من علته حادثة سوى التعلق وهو خلاص المفروض قوله واما  
السلسل في العلاقات الخ بعدة ونحوه فقد قيل قوله بان يكون مخصص لتعلق الارادة  
بتلك الارادة الخ تصوير للسلسل وصورة ان يكون مخصص لتعلق الارادة بذلك الوقت  
تعلق الارادة المتعلقة بتعلق الارادة بذلك الوقت وهكذا فوجود ذلك الممكن في  
ذلك الوقت لانه اراد وجوده في ذلك الوقت وتحقق ارادة ارادة وجوده في ذلك الوقت  
لانه اراد ارادة تلك الارادة وهكذا قوله بل ذات الارادة محفوظة آه اى معتبرة بالحرمة

ع  
الظاهر  
عبد الجبار  
ع



في جميع مراتب لعلته للخلق اذ ليست الارادة وحدها علة لشي من العلاقات بل مع تعلق  
لها من مرتبة من مراتب العلة الا وقد يتحقق معها التعلق فلم يكن ذات الارادة طرفا لسلسلة  
العلاقات بحسب لعلته لعدم انقطاع السلسلة به بل فان قلت ذات الارادة في مرتبة ذاتها  
معزاة عن العلاقات كلها فانتهى التعلق في تلك المرتبة قلت انتفاء العلاقات في  
تلك المرتبة لا يستلزم كونها طرفا وانما كان طرفا لو انتفت في مراتب لعلته فانرفع ما قبل نفس  
الارادة ايضا من الاسباب وهي انما تفرع عنها المتوقف عليها فلها بالنسبة الى تعلقاتها  
نومان من التقدم احدهما تقدمها على كل واحد من العلاقات بلا واسطة باعتبار انها كل  
لها تفرع يدعي عليها وهي بهذا الاعتبار محفوظة في جميع المراتب نسبتها الى جميع العلاقات  
على التسوية فلم تكن طرفا لها وثانيها تقدمها على كل واحد منها بواسطة تقدمها على التعلق الذي  
قبله ولا شك انها بهذا الاعتبار تختلف نسبتها وتقع طرفا لهذه العلاقات ووجه الاندفاع  
هو ان تقدمها على كل واحد من العلاقات بواسطة تقدمها على التعلق الذي قبله لا يقتضي  
كونها طرفا وانما تكون طرفا لو لم يكن معها تعلق في مرتبة من مراتب لعلته وانرفع ايضا ما قبله من  
نفس الارادة من جملة اسباب حدوث الاحداث وهي انما تفرع عنها المتوقف عليها ويكون  
الى ان تنتهي الى تعلق لا يكون بعده الا المعلول فينحصر هذه العلاقات بين الارادة لاسان  
على التعلق وبين الاحداث الموحدة وهو المراد بالانحصار هنا ووجه الاندفاع بل من  
ان الارادة ليست طرفا للسلسلة وانما تكون طرفا لو كانت علة لشي من العلاقات بلا واسطة  
تعلق وهو ظاهر وقيل في توجيه كلامهم حيث ينرفع منه هذه الارادة انهم لا يوافقون المتناهي  
بين الحاصرين الذي هو استحيل ان يكون للامور الغير المتناهية طرف متعين ثم يتعين بعده  
واحدة من السلسلة وهكذا كما في طرف التعلق الآخر الذي لم يكن فانه متعين وقيل  
تعلق الارادة بهذا التعلق الذي هو ايضا متعين وهكذا ليس تعلق بعد الارادة معينا بل  
كل تعلق فرض قبله تعلق الى غير النهاية اقول يلوح من هذا الكلام ان انحصارها بالانهاية  
له بين الحاصرين مطلقا ليس باستحيل انما يستحيل على النج المذكور وهو يخفى عندي او  
انحصارها بالانهاية له مطلقا بين الحاصرين مستحيل لان انحصارها انما يكون ابتداء السلسلة

معلق  
العقل  
المتن  
العقل  
المتن





الثاني متمنع لذات الحركة لان العدم انخاص وهو العدم بعد الوجود في الزمان الثاني مقتضى ذاتها اذا متمنع الوجود ضروري لذاتها كما هو ظاهر كلامه ولا يلزم من دوام مقتضى جماع الوجود والعدم اذا متمنع الوجود في الزمان الثاني تحقيق بانتفاء الزمان الثاني اذ بانتفاء الوجود فحال الوجود السابق يتحقق بانتفاء الزمان اللاحق وفي الزمان الثاني بانتفاء الوجود فاقول ذلك غير ضروري لان الحركة قد عدست في الزمان الثاني وذلك لعدم نفسه لا يجوز ان يكون مقتضى ذات الحركة والا لا يجتمع مع الوجود فلا بد من علة وهو المطلوب وقد لاح من هذا المرام اندفاع ما قيل بغير تسليم احتياج العدم الى علة عدم احتياجه الى علة سوى علة الوجود فانه لما كان وجود التجددات غير قار فمن لوازم اقتضاء العلة وجودها على هذا نحو عدمها بعد وجودها بل اقتضاءها عدمها كذلك وفيه الا اندفاع ان علة الوجود ليس اقتضت لعدمها الخصوص لزم تحقيق العدم مع تلك الخصوصية حال وجودها متمنع لتختلف قوله تلك العلة اما امر موجود او هو المانع والممانع اما علة لعدم ما هو مانع له وهو النظام فان عدم الممانع انما هو في التخيير والمعتبر عنه هو وجوده اذ الشيء اما ليس وليس منهاك حال ثالث يعبر بعدم العدم واما ليس علة فان علة العدم عندهم هو عدم علة الوجود فيكون لعدم عدم الممانع المستلزم لوجوده لان نفسه فبالنظر الى الاول قال ههنا تلك اما امر موجود وبالنظر الى الثاني ذكر في الحال لان عدمه ان كان بسبب امر موجود او عدم امر يستلزم حدوث امر موجود على سبيل الترديد وانما قال تلك علة اما امر موجود او عدم امر موجود وبعضها عدم امر موجود وبعضها امر موجود لان علة الوجود امر موجود واما باعتبار الوجود او باعتبار عدمه او باعتبار الوجود والعدم معا فانتفاءها اما بانتفاء الاول وبانتفاء الثاني المستلزم للامر الموجود وهو المانع او بانتفاءهما معا ولا سبيل الى انتفاءهما بانتفاء الثالث والا لزم ارتفاع التقيضين وانما قلنا علة وجود امر موجود باعتبار الثالث لان علة الوجود لا تكون اعتباريا محضاً والا لم يلزم التسلسل المستحيل على تقدير حدوث العالم بأسره بخلاف حدوث موجود لحدوث امر اعتباري وهو بحدوث امر آخر اعتباري وهكذا في الحاجة الى حركة سرية وعلى هذا ينبغي صحة ما قال صاحب التحصيل لولا ان في الاسباب ما يعدم لذاته لما صح وجودها كما

ووجه الابتداء ان نشأته لزوم التسلسل المستحيل وهو مبني على ان لا يكون علته الموجود الالهي  
موجودا باحد الاعتبارات الثلاث المذكورة اذ لو كان من الاسباب اعتباريا محضاً يجوز  
وجوده كحادث بحدوثه وهو بحدوث امر اعتباري آخر وهكذا فلا يلزم لتسلسل المستحيل عندهم  
وعليه ينبغي ايضا ما قالوا والامر ان كان اللازم للماهية ان كان كافي في فيضان وجوده عن  
الواجب لوجود ذاته او عنه وعن كل ما يتبع انفكاكه عن الواجب استبدوام الواجب ان لم يكن  
كافي لتوقف الفيضان على شرطه فيكون امكانا احدهما اللازم للماهية والثاني  
الاستعداد التام فان قلت ان الامكان من جملة العلة وهو امر اعتباري فكيف  
يصح ان علة الموجود لا تكون اعتباريا محضا قلت كونه اعتباريا عندهم هو ان لم يمتد في حيز المعلول فالرفع  
ما قيل انه يجوز ان يكون علة عدم امر اعتباري لا يستلزم حدوث امر موجود ويمكن توجيه  
قوله فاذا عدم جزء من الحركة على ما ذكره ايش في بعض رسائله انه اذا عدم جزء من الحركة  
فلا بد لعدمه لكونه حادثا من علة حادثه وتلك العلة لا يجوز ان تكون جزءا سابقا من  
الحركة لا باعتبار وجوده ولا باعتبار عدمه فان مجموعها علة لوجود ذلك جزء فلا يكون  
ولا واحد منهما علة لعدم ذلك جزءا ما ان يكون وجود شي آخر خارج عن السلسلة فنقل  
الكلام الى سبب حدوثه فان كان ايضا امر موجودا وهكذا لزم عند انتفاء كل جزء من الحركة  
حدوث امر مترتبة بجملة الوجود غير متناهية وهو محال واما ان يكون زوال امر موجودا  
جزءا من علة وجود ذلك جزء من الحركة فنقل الكلام اليه حتى يلزم ان يكون لوجود ذلك  
الجزء علل موجودة غير متناهية مترتبة الوجود وهو بطلان قول لانهم اقتصروا في ان علة عدم  
امر وجود حادث خارج عن سلسلة واما زوال جزء موجود من علة وجوده لم لا يجوز علة  
العدم حدوث معلول وهكذا فلا يلزم لتسلسل المستحيل عندهم الا ان يجاب بأنه يلزم  
ان يكون في الوجود سلاسل غير متناهية من الاحداث المتقدمة الغير المتناهية وذلك  
ما يقولون به وتحرير الدليل على ما ذكره قدس سره ان الحركة الدورية ان كانت بحسب  
الذات القديمة من غير توسط امر جديد علة للحوادث لزم تخلف المعلول عن العلة التامة  
وان كان بتوسط امر متحد علة للحوادث يلزم لتسلسل في سبب تجدد ذلك الامر لان التجدد



انما يتحقق بالعدم بعد الوجود فان استند عدمه الى انتفاء علته وعدم علته الى انتفاء  
 علته علته وهكذا يلزم التسلسل المستحيل في اسباب وجوده وان استند الى وجود المانع  
 يلزم التسلسل في الموانع الموجودة ولما كان عدم كل سابق علة لوجوده لا لاحق كان التسلسل  
 في الموانع تسلسلا في علل حدوث الاحداث فان وجود هذا الحادث يتوقف على انتفاء  
 الاحداث السابق عليه وانتفاءه يتوقف على وجود المانع على هذا الفرض فيتوقف وجود  
 هذا الحادث على وجود المانع عن وجود السابق وهكذا يلزم التسلسل انتهى كلامه فان قلت  
 لا يلزم من كون التسلسل في الموانع تسلسلا في علل وجود الاحداث الترتيب في الموانع  
 يلزم التسلسل المستحيل عندهم قلت كفى ترتب الاعداد في جريان التطبيق في الموانع المتتالية  
 لما قيل انهم لا يجوزون استناد العدم الى امر موجود بل تقرر عندهم ان علة العدم  
 عدم علة الوجود فيحسب هذا معنى استناد العدم الى امر موجود فلا حاجة الى ابطاله اجاب  
 ان هذا لا بأس بذكر الشبهة بعيدة استنبطها راقوله وعلى الثاني فيكون ذلك لعدم عدم  
 جزء من اجزاء علة وجوده اقول البقاء غير محتاج الى علة والا لكان عدم المعلول مستندا  
 الى عدم علة البقاء التالى بطنا لمقدم مثله اما بطلان التالى فلان عدم الوجود استناد  
 للمعلول مثلا لو كان معلولا لعدم علة البقاء لايبقى في مرتبة عدم علة البقاء للتقدم فيلزم  
 تحقق الموقوف وهو الموجود الخارجى للمعلول في مرتبة انتفاء الموقوف عليه وهو علة  
 البقاء لا يقال يجوز ان يكون الوجود ايضا مرتفعا كالعدم في تلك المرتبة بحوادث  
 ارتفاع الوجود والعدم معا عن شئ في نحو من اشياء نفس الامر لا نأقول اردنا بالعدم  
 المعلول سلب وجوده لا بثبوت السلب لوجود ايضا اثر من آثار انتفاء العلة فافهم  
 ولا تكن من القاصدين بالتعليق ولا يقال منشا الاحتياج هو الامكان وهو باق في حال  
 البقاء فيكون الممكن في بقاءه محتاجا لا نأقول معنى احتياج الممكن الى علة ان لا يقع  
 احد طرفيه بلا علة وهو لا يقتضى احتياج بقاءه الى علة قوله فيلزم التسلسل في الموجودات  
 التى هذه الاعداد لها اذن لم يمتنع اجتماع هذه الاعداد في الاحداث فيلزم اجتماع الوجودات  
 قبل ان يحدث الاعداد وهو حال وجود الحركة والالزام ارتفاع المقتضين قوله بعدم عدم المانع

المستلزم لوجود المانع يلزم التسلسل و أقول وايضا نقلنا الكلام الى علته حدوث المانع  
ولا يجوز ان يكون علته الحركة السابقة لانها باعتبار وجودها و عدمها علته لوجود الحركة <sup>الحقيقية</sup>  
كما تقدم فلا يكون علته لما نفعها و هو خلاف المقدور لان المفروض ان الحركة من جهة التجرد  
واسطة في صدور الاحداث عن القديم و لا حاجة في ابطال هذا الشق الى تكلف التسلسل  
في الموانع كما لا يخفى قوله تلك الموانع متعاقبة اهـ لكونها متتالية لازمة للاعدام المتعاقبة في  
الحدوث قوله وعلى الاول يلزم وجود الموانع المرتبة اى يلزم اجتماع وجود الموانع المرتبة اما  
الا اجتماع فلان كل مانع يستلزم وجود مانع فيجتمع نفس الموانع اما الترتيب فلان الاعداد مرتبة  
في الحدوث و هي تستلزم ترتيب الموانع اما الاولى فلان اجتماعها بحسب يستلزم اجتماع الموانع  
التي تلك الاعداد لها و المقدور خلافه و مع هذا يلزم المطلوب ايضا و اما الثانية  
فلان الاعداد كما هي ملزمة للموانع لازمة ايضا و ترتيب اللازم بحسب الحدوث في  
صورة التسلسل يستلزم ترتيب الملزوم بحسبه هذا غاية تحرير المرام عند ذوي الافهام  
و تحرير الجواب على ما ذكره ايشه في بعض رسائلكم ان هذه الموانع وان لم تكن مرتبة بحسب  
ازمنة ذاتها من حيث الوجود لكنها مرتبة بحسب زمنة حدوثها فان حدوث كل منها متتابع  
لانتهاء الاحداث السابق و حدوث الاحداث اللاحق فيجربى التطبيق فيها فان كان  
تلك الموانع متتالية ثابتة نقلنا الكلام الى محل انتفاؤها و هكذا فيلزم ان يكون  
في الوجود سلاسل غير متناهية من الاحداث المنتفية الغير المتناهية و ذلك مما لا يقولون  
به قوله الوجه الرابع ما عول عليه بعض المتأخرين اهـ نقض اجمالى و تقريره انه لو صح  
و ليكن لازم الحمال لان صحة دليلكم مبنى على جواز تعاقب الاحداث الغير المتناهية و هي  
المعدات مع وجود قديم كالا فلاك و تعاقب الاحداث الغير المتناهية مع وجود قديم  
محال فصحة دليلكم مستلزم لهذا المحال قوله غير معقول اهـ خلاصته ان القديم سابق  
على كل حادث و دوام المقارنة مع بعض ينافيه و الا لم يكن سابقا على الكل بل على  
البعض فقط و يلزم من تعاقب الاحداث الغير المتناهية و دوام المقارنة مع بعضها  
و الا لا بدات السلسلة من بعض لازمة فلا يكون السلسلة المتعاقبة غير متناهية



قولہ قلت آہ غلاصتان قولہ القديم سابق علی کل واحد من الاحداث مسلم لکن قولہ دوام  
 المقارنہ مع بعض نیافہم فان القديم وان فرض انہ لم یزل مقارنہ مع بعض بصیرت  
 علیہ انہ سابق علی کل واحد منها لا انتفاء کل منها دون قدیم نعم لو کان مقارنہ واما مع  
 بعض معین منها لم یکن سابقا علی ذلک البعض لکن لزومہم لا یقال ان المراد من کل واحد کل  
 الافراد کما فی صدق النکلی علی الجزئیات و ہوا حکم علی کل واحد بل قید الافراد والجمیع  
 کما فی کل انسان حیوان و ہذہ العناوین یندفع الایراد بعدم المناقاة بین سبقتہ علی کل واحد  
 و مقارنہ لبعض منها لانہ یكون حکم سبقتہ علی کل واحد منها بشرط الافراد لانه اذا اعتبر  
 مع الاحداث الخیر المتناہیہ لم یکن للقدیم سبق علیہا لانا نقول رفع لاسلم سبقتہ علی کل حادث  
 مطلقا بل علی سبیل الافراد علی انہ اذا تقدم علی نفس کل واحد تقدم علی کل واحد  
 اذا اعتبر مع الخیر لثاخر المجتہین عن نفس کل واحد فقط اقول و یکن التخصیص بان دلیکم  
 لوصح لزوم محال لان صحۃ دلیکم مبنی علی کون الاحداث معلولا للقدیم مع سجدہ آخر و کذا  
 الی غیر النہایہ و ذلک محال لان المبادی الاول قدیمیہ حاصلہ فی الازل لجمیع کجوان  
 و کذا کل واحد منها غیر حاصلہ فیہ فلا بد من حادث یتحقق قبلہا فلزم کونہ داخل فی جمیع  
 و ہو ظہر و خارجا عنہ لتحققہ قبل کل واحد ہت و ہذا الدلیل کما یدل علی بطلان صدور  
 الاحداث من قدیم بواسطہ حوادث موجودہ کذلک یدل علی بطلان صدور الاحداث  
 من قدیم بواسطہ امور اعتباریہ فلا یتصور صدور الاحداث من قدیم بذلک طریق  
 قولہ حدوث کل للکل لجموعی ای حدوث مطلق لجموع و فیہ انہ اذا تحقق افراد غیر متناہیہ تحقق  
 مجموعا غیر متناہیہ فلما ان حدوث کل فرد لا یستلزم حدوث فردا کذلک حدوث کل فرد  
 و کل مجموع لا یستلزم حدوث مجموع ما و انما قلنا ان تحقق افراد غیر متناہیہ مستلزم تحقق مجموعا  
 غیر متناہیہ لانا اذا اخذنا جمیع الاعداد بحیث لا یشتد عنہا واحد جملہ حصل ہناک مجموع  
 ثم اذا ترکنا واحد من جملہ حصل ہناک مجموع آخر و کذا فانرفع ما اورده ہشتم فیہ  
 اراد بالحدوث لازمہ یعنی ثبوت الابداء لکل واحد لا یستلزم ثبوت الابداء للکل لجموعی  
 الذی ہو معین الافراد فانرفع بحث الشارح قولہ فلا یتصور قدم النوع مع حدوث کل فرد

لا  
 القائل  
 بحدیثہ

اقول لا معنى لازلية الماهية الا استمرارها في جاب لهاضي ولا يلزم من عدم استمرار فرد منها  
 عدم استمرارها فان دوام المقيده على سبيل لبدلية يكفي في دوام المطلق والا لزم وجود المقيده  
 بدون المطلق ثم التحقيق ان كان المراد من النوع المصطلح فيما بينهم فالدوام باعتبار الماهية  
 والوجود معا اذ هو موجود في ضمن الافراد وان كان المراد منه ما يكون عنوانا للملا حقتها  
 سواء كان ذاتا او ذاتيا او عرضيا فالدوام باعتبار الماهية واعلم من ان يكون مع الوجود  
 اولا واما قال الشارح من ان المراد من التقديم النوعي ان لا يزال فرد من افرادها فاعلم  
 انه يعتبر باعتبار اللادام وبما عطيناك ان رفع ما قيل ان التقدم فرع الوجود فكل لا وجود للماهية  
 الا في ضمن الافراد لا وجود للفرد لهم الا في ضمن الافراد فاذا كان كل فردا اذا كان فردا  
 ايضا حاد واما وجه الاندفاع ما تقدم من ان دوام المقيده على سبيل لبدلية يكفي في دوام  
 المطلق قوله الوجه الخامس اه هذا ايضا نقض اجمالى تقويه انه لو صح دليلكم لزم لبحال  
 لان صحة دليلكم مبنى على جواز التسلسل في الامور المتعاقبة وهو محال قوله لان حاصل  
 برهان المضايقت اه اقول لنا تقويه آخر لهذا البرهان وهو انه لو ذهبت السلسلة في  
 جانب لعله الى غير النهاية لزم انتهاؤه وهو المطلوب ببيان انه لو ذهبت السلسلة في  
 جانب لعله الى غير النهاية زاد عدد العلوية على عدد العلوية لما في الشرح ولذا عدد العلوية على عدد  
 العلوية لتحقيق في هذه السلسلة معلول لم يكن بازا معلولية عليه والا لم يكن ذا علو العلوية  
 الذي ليس بازا معلولية عليه لا بد ان يكون منتهى السلسلة بان يكون العلة الاخرى  
 هو ذلك المعلول والا فاما ان يكون مبدأ السلسلة او لا هذا لا ذاك وكلها باطلان  
 اذا المتوسط لا بد ان يكون معلولا لما قبله وعلته لما بعده كالمبدأ لا بد ان لا يكون معلولا  
 لما قبله قوله واما اذا كان من ايجابين كما في ما نحن فيه ان بان لا ينقطع السلسلة لاني  
 جانب لما ضنى ولاني جانب المستقبل كالامور المتعاقبة وكيفي في تحقق العلة مكان  
 المعلول ولا يضر عدم وقوع التسلسل من جانب المعلول فان رفع ما قيل لا يخفى ان التسلسل  
 من جانب المعلول انما هو بمعنى لا تقف عند حد لان التسلسل واقع كما قالوا ان في  
 مقدورات الله تعالى وانقسامات الاجسام وفي العدد تسلسلا بمعنى لا تقف مع ان



خروج الانقسامات والمقدورات والاعداد الى الفعل محال قوله حتى يتكافى في مسبوقية لم ي  
 هي في المبدأ ان قلت كما ان في المبدأ مسبوقية كذلك فيه سابقية ايضا وانما يلزم  
 ما ذكره لو لم يكن في المبدأ سابقية ههنا قلنا ان المبدأ مسبوق لا حاد السلسلة الصاعدة  
 فلا يفيد سابقية بالنسبة اليها لا قتلح الدور فيتحقق في المبدأ مسبوقية محضة بالنسبة اليها  
 قوله فيلزم انتهاء السلسلة في الجوابين اما انتهاء السلسلة الصاعدة فبالواحد الذي  
 فيه سابقية فقط اذ هو غير محتاج الى علة حتى يكون فوقة علة واما انتهاء السلسلة النازلة  
 فبالواحد الذي فيه مسبوقية اذ ليس هو علة حتى يكون تحته معلول قوله فالدليل ان كان  
 حاريا آه حاصله منع تخلف المدعى لان المدعى عدم كون السلسلة الغير المتناهية موجودة  
 وهو حاصل في صورة التعاقب قوله فيرد عليه خ خلاصة ان الدليل يقتضيه عدم وجود  
 السلسلة الغير المتناهية مطلقا سواء كان في آن او في زمان او في دهر وفي صورة  
 التعاقب وان لم يكن لها وجود في آن لكنها موجودة في زمان اقول ان لا وجود لجميع  
 في هذه الصورة لاني مجموع الزمان ولا في جزائه اما عدم وجوده في مجموع الزمان فلان  
 المجموع انما يتحقق بعد وجود جزئه الاخير عند وجود جزئه الاخير قد انقضت بعض جزائه ذلك  
 بالمجموع لان المفروض من التعاقب بين اجزائه وانتفاء الجزء مستلزم لانتفاء الكل فثبت  
 عدم وجود ذلك المجموع في مجموع الزمان واما عدم وجوده في جزئه من الزمان فلا تتفاد  
 بقية الاجزاء في ذلك جزاء فان قلت المجموع عبارة عن جميع الاجزاء وجميع الاجزاء موجودة  
 فالمجموع موجود البتة فاقول ان اراد من جميع الاجزاء في المقدمتين كل واحد منها فالصغر ممنوع او المجموع ليس واحدا  
 واحدا منها وان اراد كل واحد في احدهما فالمجموع في الاخرى فكرا لا وسط ممنوع وان  
 اراد بمجموع الاجزاء فيها فلزم المصادرة اذ الكبرى عين النتيجة حيث قلنا بل للوجود  
 عندهم آه قال في بعض سالكه انهم يقولون نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت  
 الى المتغير هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد قوله ثم لا يخفى آه خلاصته انه اذا  
 سلم جريان التطبيق فالمحذور اللازم منه عني الانتهاء على تقدير عدم مساواة الجزء لكل  
 هو لازم في صورة التعاقب سواء قلنا بوجود السلسلة او لا والفرق بين الجوابين ان الاول





فيها جانب للتناهي وكذا ليست فيها اوساط بل المجموع غير متناه فلا يتحقق الزيادة  
 في جانب للتناهي ولا في الاوساط بل في المجموع فلا يظهر الخلف فقل قولهم بل لهم  
 ان يدعوا آه قال في بعض رسالكم ان سلم جريان التطبيق فيه يمنع لزوم الانقطاع  
 على تقدير ان يكون في الكل ما لا يكون بازاء شئ من سلسلة الجزاء لان تلك الزيادة  
 لا تكون في الاوساط فلا يلزم الانتفاء وتوضيحه ان السلسلة الغير المتناهية مرتبة الاشكال  
 في زيادتها على السلسلة المبتدأة فيما فوق مبدءها ولا يفرض التطبيق فيقل الزيادة الى  
 جانب للتناهي اذ لا يعقل الزيادة في الاوساط لا تساق النظام للأحاد فلا بد ان يكون  
 في الطرف فيلزم التناهي واما في الغير المرتبة فلا يمنع الزيادة في الاوساط فلا يلزم خلف متق  
 كلاهما قل في غير المرتبة لا يتحقق الاوساط لا يفرض كل فيعكس كل والا اعتبار لم يبق الاوساط اوساط  
 فلا يبقى الزيادة في الاوساط ولا في المبدء الا اعتبار التطبيق فيه وانحق في الجواب تقدم  
 من عدم جريان التطبيق فيها ومن عدم تحقق جانب للتناهي حتى فيقل الزيادة اليه وقد  
 اورد على تقديره ان عدم امكان تطبيق واحد بواحد بحيث يظهر الزيادة الى جهة الاخر  
 محال بحث وانما ثبت لو كان وقوع الزيادة في الاوساط لازما وهو قولهم لان الامور  
 الغير المتناهية مطلقا تستلزم للتسوية اقول هذا شئ على وجود المجموع ووجوده فيما اذا  
 لم يكن بين اجزائه حاجة ثم فان قلت ان المجموع عبارة عن جميع الاجزاء وجميع الاجزاء  
 موجودة فالمجموع موجود سواء كان بين اجزائه حاجة ام لا قلت اما ادلا فلا انه لو لم يملك  
 لازم من تحقق زيد وعمر وتحقق اجسام غير متناهية والتالي باطل بيان الشرطية انه اذا تحقق  
 زيد وعمر وتحقق مجموع وهو موجود ثالث والا لم يتحقق مجموع ههنا واذا تحقق ثلث موجودات  
 تحقق مجموع وهو موجود رابع واذا تحقق اربع موجودات تحقق مجموع وخمس  
 وهكذا لا شك ان المركب من الاجسام جسم البتة فثبت انه اذا تحقق زيد وعمر وتحقق اجسام  
 غير متناهية واما بطلان التالي فلانه اذا تحقق اجسام غير متناهية فلا يسعها هذا العالم  
 ويستدبره مجموع زيد وعمر وقل من دار ههنا واما ثانيا فلانه ان الادب جميع الاجزاء  
 كل واحد واحد في المقدمتين فالصغرى ممنوعة اذا المجموع ليس كل واحد منها وان اراد

على  
 الامور  
 الجارية

مجموع الاجزاء في كل منها فالكبرى ممنوعة لان المجموع موجود ثالث مفروض مثلاً انما هو وجود  
 كل واحد من زيد وعمر وفلان يلزم من وجود كل منها وجود مجموعها الذي هو موجود ثالث  
 بل يكاد ان يكون مصادرة اذ الكبرى ح عين النتيجة واما ثالثا فلان لا نم ان المجموع  
 عين جميع الاجزاء بل المجموع هو الموجود الواحد الحاصل عن نفس جميع الاجزاء وتوضيحه  
 ان الاجزاء مثلاً عشرة موجودات معروضة لعشرة وجودات كل واحد منها موجود  
 بوجود واحد والمجموع موجود معروض بوجود واحد اذ الموجود الواحد لا يكون موجوداً  
 بالكثرة من وجود واحد فالمجموع الذي هو موجود بوجود واحد كيف يكون عين عشرة موجود  
 معروضة لعشرة وجودات والا لكان للمجموع احد عشر وجودات وايضاً عليه ان الجزء  
 ليست على سبيل البدلية فكما يكون صدره مقدماً على الكل يكون مع الاجزاء الباقية  
 فلو كان جميع الاجزاء عين الكل لزم تقدم الشيء على نفسه قال المحقق الطوسي  
 في نقد المحصل القول بان مجموع اجزاء الماهية هو نفس الماهية ليس صحيح لان  
 الجزء مقدم على الكل بالطبع والاشياء التي كل واحد منها مقدم على شيء متاخر عنها  
 يقتنع ان يكون نفس المتأخر ويجوز ان يصير عند الاجتماع ما هيته هي المتأخرة انتهى  
 كلامه وقد اورد صاحب المواقف عليه وتقريره على ما في شرحه انه لو لم يكن جميع الاجزاء  
 نفس الماهية فاما ان يكون واحداً فيها فلا يكون جميعاً او خارجاً عنها فلا تكون اجزاء  
 اقول لكن الجواب باننا نختار ان جميع الاجزاء خارج عنها قوله فلا تكون اجزاء قلنا ذلك  
 غير مضر لان الجزء انما هو واحد واحد لا جميع هذا وباعطيناك ان نرفع ما قيل ان العلّة  
 التامة في المركبات ليست متقدمة على المعلول لان المادية وكذا الصورة داخلية  
 فيها والمعلول انما هو عبارة عنها فلا يكون متاخر عنها كاجزاء قد وجه الاندفاع ان  
 المعلول موجود ثالث والداخل فيها موجودان لثلاثة موجودات حتى يلزم عدم تأخره  
 عنها كعدم تأخر اجزاء منها ولا يلزم ايضاً من دخول كل منها دخول مجموعها والا لزم  
 دخول المجموع في نفسه بهت قوله فيكون المجموع الاول متناهيّاً لانه ناهي على الاثنين  
 بعد والمجموعات والزائد على المتناهي بالقياس المتناهي لا بد ان يكون متناهيّاً بالضرورة



والفرق بين الاول والثانى ظاهر لان الترتيب بالذات فى الاول وباعتبار العارض  
وهو العدد فى الثانى وايضا الفرق ان الجملة الاولى فى التقدير الاول كل لما بعدها وكذا  
ما بعدها كل لما بعدها وكذا فى الثانى ان الجملة الاولى جز لما بعدها وكذا ما بعدها  
بعدها وباعتبار محل الواحد والاثنتين والثلاثة على العدد قال فان قلت انما يلزم ما ذكرتم  
آه اى الترتيب بين اعداد الجملة باعتبار الترتيب فى الاعداد وانما يلزم لو كان العدد مركبا  
من الاعداد التى تحته وهو ممنوع قوله كما اشتهر عن آه حاصلة انه ليس لعدد مركب من الاعداد  
التي تحته لانه لو تركب لزم ان يكون شئ واحد اكثر من ماهية والتالى باطل فالمقدم  
مشكك وبيان الملازمة انه لو تركب العشرة مثلا من العدد الذى تحته لتركب من ستة واربعه  
وسبعة وثلاثة وثمانية واثنين وخمسة وخمسة اذ تركبه من اثنين منها ليس دلي من تركبه  
من اثنين آخرين ولما كان كل من الاثنين منها كافيا فى حصول العشرة يكون له ماهية  
مستقلة اذ اختلاف الاجزاء مستلزم لاختلاف الكل والالزام التبديل فى الذاتيات  
واما بطلان التالى فظاهر فثبت ان العدد ليس بتركيب من الاعداد بل من الوحدات  
فانرفع ما قيل انه لا يلزم من تركيب لعددها تحته من الاعداد تعدد ماهية ذلك العدد  
فماية ان يكون ذلك لعدد مركب من امور متخالفة حقيقة كالحوان المركب من  
العناصر الاربع المتخالفة فى الحقيقة مثلا ولا تعدد فى ماهية الحيوان ووجه الالزام فاع  
ان الاثنين منها كالستة والاربعه فقط كانيان فى حصول العشرة وكذا سبعة وثلاثة  
ايضا كانيان فيرد باستلزام اختلاف الاجزاء اختلاف الكل يلزم تعدد ماهية العشرة  
واما عدم تعدد الماهية فى الحيوان فلعدم كفاية بعض العناصر فيه بل مجموع الاربع يحصل  
الحيوان وكذا لا يقال ما يلوح من ان الاشياء القطبية على حكمة معين من انه فى سحالة  
تقوم مثل هذه الامور شئ واحد نظر لاشتغال بعض هذه الامور على البعض الآخر انتهى  
وتوضيحه ان السبعة والثلاثة شامل لمجموع الستة والاربعه على سبيل التناول وكذا  
الستة والاربعه شامل لمجموع الثلاثة والسبعة وكذا الثمانية والاثنتان شامل للسبعة  
والثلاثة وكذا الستة والاربعه فحصل كل من اثنين منها واحد فلا يلزم من تركيب العشرة

س  
الغافل  
بوساطة الكون  
ع  
الغافل  
بوساطة الكون

بمثل هذه الامور جميعا تعد في ماهيتها حتى يلزم ان خلف توجه الالزام فاع انه ليس حال كل اثنين منها واحدا فالتعدد في الماهية والتبديل في الذاتيات لازم وتوضيحه ان العشرة اذ كان مركبا من ثمانية واثنين فتركيبه من ثمانية وحدات ومن ثمانية التي هي موجود تاسع ومن كل وحدتين ومن اثنين الذي هو موجود ثالث فيكون جملة الاجزاء عشر وحدات وموجودان آخران وهما الثمانية والاثنان فحقيقتهما مجموع عشر وحدات ونفس الثمانية والاثنين واذا فرض تركيبه من اربعة والاربعة كان اجزائه ستة وحدات ونفس الستة واربع وحدات ونفس الاربعة فحقيقته مجموع عشر وحدات ونفس الستة والاربعة ولا يخفى ان الثمانية جزء لتلك حقيقة للعشرة دون هذه الحقيقة لعدم دخولها في جزائها فهو جزء تارة وليس بجزء اخرى وان هذا الالزام تعدد في الماهية والتبديل في الذاتيات فان قيل ان العشرة ليست بثمانية عشر وحدات ونفس الستة والاربعة فحسب بل هو مركب من عشر وحدة ونفس الستة والاربعة ونفس ثمانية والاثنين ومن عدد آخر تحته قلت فيج لا يكفي كل من اثنين منها في حصول العشرة وكفاية كل من اثنين منها في حصول ضروري وانما قلنا ان العشرة اذا تركيبت من ثمانية واثنين يكون تركيبه من عشر وحدات لا استلزام جزئية العدد بجزئية الوحدات له وبيان ذلك ان الاثنين مركب من وحدة واحدة فقط فكل واحد من وحدتين جزء الاثنين والثلاثة من الاثنين مع وحدة فاجزأؤه ثلث وحدات ونفس الاثنين الذي هو موجود مغاير لكل واحد من الوحدتين اللتين هما جزءا الاثنان لم يكن الاثنان موجودا والاربعة مركبة من ثلثة مع وحدة فاجزأؤه اربعة وحدات ونفس الاربعة والثلاثة وكذا الخمسة مركب من اربعة فاجزأؤه خمس وحدات ونفس الاربعة والثلاثة والاثنين وهكذا فثبت ان تركيب العدد من الواحدات التي يبلغ جملتها ذلك العدد لازم سواء فرض تركيبه من الاعداد التي تحته او من الوحدات ومن ههنا ظهر دليل آخر على ان العدد ليس مركبا من الاعداد وتقريره ان الوحدات التي يبلغ جملتها ذلك العدد حاصل فيه البته ويكفي في حصوله من غير حاجة الى الاعداد التي تحته والاعداد التي تحته لا تكفي في حصوله بل لا بد معها من تلك الوحدات فليس الاعداد التي تحته عين



ماهية ذلك لعدم كفايتها في حصوله ولا جزؤه لكفاية تلك لوحدات في حصوله وكذا  
 انرفع ما ذكره ايشم بقوله قلت هذا الكلام انما يتشبه ان وجوده الاندفاع ان اختلاف الاجزاء  
 مستلزم لاختلاف الكل سواء كانت الاجزاء مركبة من مادة وصورة او يكون امتيازها  
 بخصوصية المادة فحسب لا يقال هذا غير مضر للشايع فانه لازم على القول بتربك العدد  
 من الوحدات اذ العدد على تقدير ثبوت الصورة محض لوحدات فتركيبها منها عين  
 منه الا ترى ان الاثنين اذا كان وحدة وحدة فجزئية وحدة عین حسنة  
 الاثنان لانا نقول ان الاثنين موجود ثالث معناه لكل واحد من  
 الوحدتين فجزئية كل واحد من الوحدتين ليس عین جزئية الاثنين واللازم جريته  
 واذا ايضا ان العدد على تقدير عدم اشتماله على اجزاء الصوري هي الوحدات  
 من حيث انها معروفة للبيان الاجتماعية للوحدات المحضة ضرورة ان العدد حقيقة محصلة وشي مركب  
 والوحدات بدون تلك بحيثية ليست كذلك ودخولها في العدد حقيقة لا يستلزم دخولها  
 فيه من تلك بحيثية كما يشهد به القطرة السليمة والقرحة المستقيمة اقول ان حيثية العدد  
 فان دخلت فيه لازم اعتبار اجزاء الصوري فيه ايضا وان خرجت عنه يكون هو الوحدات  
 المحضة فمما على قوله هذا الكلام آه اي تركيب لعدد من الوحدات لا من الاعداد التي تحت  
 انما يتشبه اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته اما اذا كان محض لوحدات فلا  
 ذلك بل دخول الوحدات هو بعينه دخول الاعداد اقول قد ران دخول كل واحد من  
 الوحدتين ليس عین دخول الاثنين واللازم دخول الاثنين في نفسه قوله بان العدد  
 محض لوحدات قال شمس الجلال في حاشيته على شرح حكمة العين هذا مخالف لما تقر به  
 ان كل مركب حقيقة لا بد فيه من افتقار بعض اجزائه الى بعض آخر منها اقول لعل المراد  
 المركب حقيقة الذي له وحدة حقيقية لا بد من افتقار بعض اجزائه الى بعض لان  
 مطلق المركب حقيقة لا بد ان يكون لبعض اجزائه حاجة الى الباقي على ما في شرح الموقف  
 واما العسك فانه عبارة عن مجموع الاحاد فقط وهو موجود بلا شبهة الا انه ماهية وحدتها اعتبارية  
 والكلام في الماهية الحقيقية الواحدة انتهى وبما صرح في ان المراد ما ذكرناه لا ما ذكره وقيل

سنة  
 المولد الكبير  
 الاربعة  
 سنة  
 العقائد  
 يوسف  
 الكون

ان للعدد جزاء صوريا لان الوحدة ليست من المقولات ولا من جزئياتها وعند بعض  
 من مقولة الكيف وعلى اى حال فكثيرا ايضا وحدة فان كل كى كما يصدق على واحد  
 من افراده يصدق على الكثير منها فما يصدق عليه الوحدة كيف يصدق عليه العدد الذي  
 هو من مقولة الكم اقول لانم ان كل كى يصدق على كثيرين من افراده كما يصدق  
 على واحد منها فان كل جزاء يزيد يصدق عليه انه جزاء لزيد ولا يصدق على جميع الاجزاء  
 انها جزاء له وكيت شعري ما ذا يقول في الواحد الحقيقي بمعنى ما لا تعد فيه بحسب الاجزاء و  
 لا بحسب الصفات والاعتبار فان الكثير من افراده كيف يصدق عليه واحد ذلك الذي  
 يدل على نفى الصورة فيه ما من ان الوحدة اى مبلغ جملتها ذلك لعدد كى في حصول ذلك  
 العدد من غير حاجة الى انضمام موجود آخر فان العشرة مثلا عشر موجودات لا احد عشر وايضا  
 انا نعلم ضرورة ان الاعداد سواء في نحو التركيب على تقدير وجود الجزاء الصوري ليست  
 كذلك قوله ثم عدم تركيب بعد واه اقول كما ان الدليل المذكور جار الاعداد جارا  
 في المعدودات ايضا وتقديره ان معروض العشرة مثلا ليس مركبا من معروض الاعداد  
 التي تحته فان تركيب معروض ستة واربعة ليس اولى من تركيب معروض سبعة وثلاثة ولا من  
 غيره من معروضات الاعداد التي تحته فاما ان يقال بتركيبه من معروضها جميعا فيلزم ان يكون  
 له جزاء متخالفة متغايرة ويتعدد تمام ماهية شئ واحد وهو محال واما ان يقال بنفى تركيب  
 من معروضها جميعا ولما بطل الاول تعيين الثاني قوله ولا عيناه اقول لما كانت المتغايرة  
 اعم من ان تكون حقيقة ادا اعتبارية والاعتبارية لا تنافي العينية صرح اشراف بنفى العينية  
 بقوله ولا عيناه فلا يرد ما قيل بعد ما اثبت المتغايرة بين المجموعين لا حاجة الى نفى العينية  
 قوله وعلى ذلك على كون معروض العدد الاقل جزاء لمعروض العدد الاكثر يتبين ما اختاره  
 بعض المحققين آه ووجه البناء وان انتفاء الجزئية انما يتصور بانتفاء وجود المجموع  
 الاقل وانتفاءه فيبقى وجود مطلق للمجموع الذي لا اتصال بين اجزائه وانتفاء وجود  
 مطلق للمجموع لا يستند المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة اما المقدمة الاولى فلانه  
 لو كان موجودا لا شك ان ذلك المجموع مغاير للمجموع الاكثر فاما عين المجموع الاكثر او خارج

المتكثرة  
 في المجموع



عنه اودا خل فيه الى آخر ما ذكره في الشرح واما المقدمة الثانية فلانا نعلم بالضرورة انه لا فرق بين مجموع زيد وعمر وبين مجموع المبدء او معلوله في كون احدهما موجودا فيه وكذا بين سائر المجموعات التي لا اتصال بين اجزائها مع وجودها واما المقدمة الثالثة فظاهر فلا يرد ما قيل وجه الابتداء على الجزئية التي كان الكلام فيها غير ظاهر عندى بل لا يظهر من ههنا ان الاثنين مثلا موجود مع الثلاثة ايضا اعلم ان الشرح في بعض مسائله قد اختار ايقنا دا اختاره بعض المحققين من مذهب لفلان سفة على وجود المجموع لا على الجزئية وهذا غير وقيل في شرح قوله وعلى ذلك على كون معروض الاثنينية مغايرة لمعروض الثلاثة يتبين ما اختاره بعض المحققين حيث قال باستنادا والمعلولات الكثيرة الى آية في مرتبة واحدة بدون اعتبار الحياة الاجتماعية فيكون موجودا خارجيا فلولم يكن المجموع غير الاحاد ولما حكم باستنادا والمعلولات الكثيرة اليه اقول على هذا ليس بقوله وعلى ذلك انه زيادة نفع الفيل بين المجموع الاقل والاكثر بنيت غير محتاجة الى مثل هذه التايدات قائل قوله واخراج عن جميع الممكنات انه فلولم يكن المجموع الاقل جزءا للمجموع الاكثر لا يلزم ان يكون خارج من مجموع الممكنات هو الواجب لذاته بخلاف ان يكون خارج هو المجموع الاقل قوله فعلم ان المتعدد والاقل آه اى فعلم ما ذكر بعض المحققين من مذهب لفلان سفة من استناد المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة ومن الدليل المشهور على اثبات الواجب من غير توقف على بطلان الدور وتسلسل المجموع الاقل جزءا للمجموع الاكثر قوله وما يتوهم من انه آه قدم الكلام فيه فلا تغفل قوله فان قلت فعلى ما ذكرت آه هذا الكلام محتمل لا يرد احد هاهنا على تقدير عدم اشتراط الترتيب في جريان التطبيق يلزم ان يكون معلومات استقنا متناهية والا لكان العلم غير متناه فانقضى البرهان بها باعتبار وجود العلم وثانيها انه على تقدير عدم اشتراطه فيه يلزم ان يكون معلومات استقنا متناهية والا تنقضى البرهان بها باعتبار نفسها فمحتمل لا على المحتمل الاول اجاب بقوله قلت لو كان علم البارى تعالى احو وحاصله منع كون علمه تفصيليا حتى يكون غير متناه ثم ردوا جواب بقوله فان قلت معلومات استقنا آه محتمل لثاني وحاصله منع مطابقة الجواب للسؤال لان حاصل السؤال

الاقبال  
في بيان  
الاقبال  
عبد المطلب

ابطال عدم تناهی المعلومات باعتبار نفسها لا عدم تناهی صورها العلیة فعدم كون  
علم الباری تعالی بالتفصیل لا یطابق هذا قوله بخلاف ان يكون علمه نعم واحدا بسیطا ای  
صورة واحدة متعلقة بمعلومات كثيرة وتلك الصورة غیر مشاركة لها فی الحقیقة وكذا  
لیس هناك صورة متعددة موجودة بوجود واحد حتى یلزم حمل البعض علی البعض وليس  
هذا الاجمال كعلم افراد الانسان فی كل انسان كذا حتى لا یتیمز بعضها عن بعض فلا يكون  
ایجادها نعم بالاختیار بل كعلم النحوی باللفظ والمعنی والوضع والمفرد فی كل فاعل كذا وليس  
هذا الاجمال ادون من التفصیل حتى یلزم من عدم كونه نعم عالما بالتفصیل نقص كما لا یلزم  
من انتفاء التخیل عنه نقص فی ذاته تعالی وقیل لدفع المخدور الثاني ان علمه نعم بالاشياء  
المقدورة وجودها تفصیلا واما العلم بالاشياء الاهی لا وجود لها أصلا فبالاجمال قوله ولذلك  
ذهب لفلاسفة آه ای لاجل كون علمه نعم واحدا بسیطا ذهب لفلاسفة الی ان علمه  
سبحانه اجمالی اذ بساطة علمه تعالی عندهم لا یتصور بدون كونه عالما بالاشياء وبالاجمال  
لا یقال یلزم ح تفصیل لشیء بنفسه اذ العلم البسیط هو العلم الاجمالی لما قول علی تقدیر  
كونه تعالی علما لشیء به قوة ایضا بسیطة لكن بساطة العلم لا تجوز هذا الطریق عندهم لهذا  
ذهب الی ان علمه سبحانه تعالی بالاجمال وليس معناه لاجل جریان الدلیل فی  
علمه تعالی ذهب لفلاسفة فاندفع ما قیل لیس قولهم یكون علمه تعالی بسیطا اجمالی لا یلزم  
تناهی معلوماته بل لیس یلزم تكثیر فی ذاته وصفاته لكن لا یكون ح قوله ذهب بعضهم  
الی نفی آه معطوفا علی قوله ذهب لفلاسفة وكذا اندفع ما قیل لوجه ذهاب لفلاسفة لانهم  
یقولون بوجود النفوس غیر المتناهية ولا یقولون باستحالة غیر المتناهية مطلقا والدلیل  
المذكور لم یظهر لهم بل هو من خواص شیه كما اشار الیه بقوله ولی ههنا كلام آه قوله قلت  
علی تقدیر حدوث العالم آه فاصل ان البرهان غیر جار فی معلوماته تعالی لا باعتبار نفسها  
ولا باعتبار وجودها العلی اما عدم الجریان باعتبار الوجود العلی لانها مستحقة فی علمه تعالی  
واما عدم الجریان باعتبار نفسها فلان الوجود منها قناه وغیر المتناهی غیر موجود علی نفسه  
حدوث العالم ومن جملة شرائط الجریان فیها وجودها فی الخارج والاصوب ایراد هذا الجواب

ع  
افاض  
ع  
افاض  
بوسط الكونج  
ع



اولا وترك جوابا لاول قوله اعلم ان المتكلمين آه اى اكثرهم فان بعضهم قالون  
بالوجود الذهني كما في شرح المواقف قوله ولما كان من اجل البداهات آه اقول لانهم  
ذلك لان قولنا زيد سيوجد قضية صادقة وليس الحكم فيها على صورة زيد قائمة بالذهن  
والا كانت القضية كاذبة لا متناع انتقال احوال عما يحل فيه بل على ذات زيد ليس بوجود  
في الخارج ولا في الذهن وهو معلوم لا متناع الحكم على اجهول لمطلق فتحقق لتعلق بين  
العالم والمعلوم الصرت لا يقال ان زيدا نفسا ليس بمعلوم صرفا ذا المعلوم والصرف  
بالا يكون ذاته ولا صورته موجودا أصلا وفي المثال المذكور وان لم يكن ذاته موجودا  
لكن صورته موجودة في الذهن لانا نقول منشأ الاستحالة اما كون لتعلق باضافة وهي  
لا تحقق الا بعد تحقق كل واحد من المتضامين نفسيهما واما امر آخر فان كان الاول  
فذلك باطل لان احد المتضامين في المثال المفروض زيد نفسه لا صورته والمعلوم عليه  
وهو نفسه غير موجودا انما الوجود وصورته المغايرة له بالشخص فاذا تحققت الاضافة وهو  
لتعلق بين العالم وذات زيد غير موجودا باعتبار ذاته فلم لا يجوز ان يتعلق ههنا بين العالم  
وبين شئ غير موجودا لا باعتبار ذاته ولا باعتبار صورته وان كان الثاني فلا بد من  
بيان ذلك الامر حتى ينظر فيه قوله ثم اقول كما ان البعد آه اقول لما كان القول بتبناهي  
الزمان يستبعد احدا وعدم تباهي مستلزم لازية فرفع اول ذلك لاستبعاد بيان زيد  
التوهم كتوهم المكان غير متناه مع انه متناه بالاتفاق ثم ورد ثانيا على ما استدلوا بقوله انما نخرجهم آه فقلنا

محمد علي طبع الحاشية الرشيدة المعاني الدقيقة المباني للبحر المحقق والبر الموفق للسيد الباقا بجالسي  
رحمه الله خالق الاناس على شرح العقائد الجلالية الى مدرس لا قاصي والا على بمقابلته  
الشيخ لصحيفة وصحة النجوى تحت ادارة الراجي من له تلمظنا في نفس سحر  
في مطبعة يوسفى سلخ شوال المكرم سنة ثلث عشرة بعد الف ثمانمائة  
من حجة رسول تقنين عليه على له الصلاة  
الى بقاء النشأتين



بسم الله الرحمن الرحيم

يا من تقدس عن الانكار الروحانية وتنزه عن الانظار الروحانية تعالى عن المتغيرات  
وتحاشا عن المتبدلات توحد بالوجود واللازلية وتفرد بالوجوب السرمدي خصص جيبك بمحبك  
سيد كافة الموجودات الذي وقع في حقه لولاك لما خلقت السموات سيدنا ورسولنا ملائكة  
محمد وعترته الانجيين ونمائه الاقربين بفضل صلواتك نكسنت ذولفضل العظيم والطول  
القديم وبعد فان اجمع المربوبين الى الرب الغني كرم الله علوي يقول ان شرح العقائد  
للمحقق الضمائم والمحقق العلامة بمقام الزمان جلال الملة والدين الساكن الدوان  
لما كان مشتملا على عقيدة عميرة اكمل ومعضلات عويصة الدفع وكانت نفسي ذاللت  
اليها تجد لها وازاحتها بقدر وسعها فاحرست مستعينا باب و متوكلا عليه على شرح مشتمل  
على اكل والازاحة وان كان مثل شرحا على هذا الشرح العظيم كالبعضنة والشبان  
فانما متاعا قليل والمرجو من الكلام الماهرين والكبار العارفين ان يصلحوا مواقع  
اخلل والفساد لبشرط الاعراض عن كجور العناد والاعراض عن الاعتساف والروية  
عن امين الانصاف ولا مشاحة في نعم صنعاء العقول فان الما بول ان لا يذنب العقول  
فليزده ذوالغشادة الوهانية وليمدحه اولوا القراية العقلانية بها ومن الله الاستعانة  
عليه الاعتمادي في البداية والنهاية قوله يستلزم تقدم عدمه على وجوده يخفى ثقل عن الشيخ





منه كما ان الخروج من دار من دور البلد ليس مستوجبا للخروج من البلد لكونه وسيعا منها ونحن  
ان العدم ليس علته لوجوده فان حاله انما هو كحال لا سكان على معنى ان مطابق حمل الامر  
ومصادقه ليس هو الا نفس لذات كما يستلزم عليك من بعيد هذا فكذا مصداقه نفس لذات  
لا غير ولا شك ان العلة باهي العلة لم يكن مصداقها نفس ذات الماهية وما ينبغي ان يعلم  
من ههنا انه لو بين مراد الفلاسفة من تقدم العدم الذاتي على الوجود بان يعقل في الاصل  
الى ذلك كما ان الذي ليس متقرا في حد نفسه متقرا بالعلية التامة تقرا استمراريا كان يحكم ان اول متخرج  
من نفسه بنفسه هو سلب الوجود والوجود انما اخذ منه متاخرا عنه لا ان العدم امر زائد  
على ذاته متوقف عليه الوجود كما يعرفه جمهور الناس لكان اليه سبيل فتأمل وكن من المتحيرين  
قوله وانت خير ان منع مع السند على لزوم التسلسل المستحيل باننا لانتم الاستحالة اذا كان  
حدوث ممكن بحدوث امر آخر وذلك كحدوث بحدوث آخر وكذا حتى يلزم التسلسل بجواز  
ان يكون الاسباب الاحداث معدا سابقا لاحقا وعندهم من شرائط استحالة التسلسل  
الاجتماع قوله ودعوى ان المعدات انما اشارة الى المنع على المقدمات الذي اجيب به  
عن المنع السابق بتغير الدليل اليه وتحريره ان المعد لا يدر لوجوده وعدمه من زمانين  
اما انه واجب لها من زمان فلان بعض المعد قبل بعض قبلية لا توجد مع البعدية وكل قبلية  
هذه شانهما زمانية لان تقدم الشيء المتقدم ليس باعتبار نفس ذاته لان الذات قد توجد مع  
ذات المتأخر بخلاف القبلية ولا باعتبار لازم ذاته لا متناع انفكاك اللازم عن الملزوم  
وتحقق الملزوم مع المتأخر ولا بنفس عدم المتأخر اذ قد يكون بعد وجوده ايضا ولا باعتبار  
امر مركب من نفس وجود المتقدم واعتبار نفس عدم المتأخر اذ قد يتحقق هذه الهية كغيره  
بعد لا ذات الفاعل لا تصافه بالقبلية والمعينة والبعدية فلا بد من ان يكون معرض  
القبلية والبعدية امر يكون عرضها له لذاته لبداهة امتناع تحقق ما بالعرض بدون بالذات  
ولو قدر متحركا يقطع مسافة بالحركة يكون بين ابتداء الحركة وانتهائها قبلات وبعديات  
متصلة متحدة على سبيل الانطباق لاجزاء المسافة فيجب ان يكون ما هو المعرض بالذات  
لتلك قبلات وبعديات امر متجدد ومتصرا على الاتصال بحيث يستحيل انفكاك التجدد



ولتصر عنه ويكون بعض منه قبلا وهو المنع بالزمان فثبت ان المعدلات اللاتناهية ليس  
 بهما من وجود الزمان اللاتناهية ولا انه واجب من زمانين فلا تنزع اجتماع الوجود بعينه  
 والزمان مقدار الحركة فلا بد من قديم متحرك بتلك الحركة القديمة والجواب المنع على المقدار  
 بانها انما هي الزمان لم لا يجوز ان يكون المنتصف بالقبلية لعدم السابق ولا يجتمع موضع  
 الوجود المتأخر ولا يتحقق هو بعد وجود المتأخر وانما يتحقق بعده لعدم الطارى وانما  
 يتحقق معه عدم الطارى فليتأمل ولو سلم فلان كونه مقدار الحركة وغير ذلك من المنوع الواجب  
 في هذا المقام ولا يظن ان المنع ويقال لانهم ان لوجوده وعدمه زمانين اذ يجوز تقدم عدمه  
 على وجوده كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض لان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض  
 انما هو زمني قاني عرقل ان مصداقها ومطابق حملها انما هو نفس الزمان لا غير هو كذا  
 وعوى كون المعدلات انما هذا ايضا على نهج ما سبق قاله السابق يعني عن الاعادة وتجرده  
 ان المعدلات من ابعاض الاحداث الزمانية وكل حادث زمني فهو مسبوق بمادة لان  
 امكان وجوده سابق على وجوده لا تنزع انقلاب شئ من الاتنواع الذاتي الى الامكان  
 الذاتي والامكان وجودي اى ثابت وان كان بثبوت على نحو ثبوت الاوصاف لا تميز  
 التي تصف بها الاشياء في الخارج بحيث ينعقد القضية الخارجية الموجبة السالبة المحمول  
 والالم يكن لمكن متصفا به في الواقع قبل وجوده وليس بقاء في نفسه فيكون قائما بمحل  
 وليس ذلك نفس الحادث لعدم تقريره بعد ولا جوهر غير جسماني لانها بشرط جواهرها وفعليته  
 وجودها لا يمكن ان تكون مادة بصورة حادثة او موضوعا لعرض لفقد الامكان واتنوع  
 الانتظار ولا امر منفصلا اذ كونه امكانا للحادث ليس اولى من ان يكون لغيره فكان  
 هو المادة ولا بد ان تكون قديمة والا لكان مجردا وشا ودخلها تحت الموجبة القائلة كل حادث  
 فهو مسبوق بمادة تسلسل واما القول بتوارر الصور المتعاقبة فعلى من يعرف التزامها  
 ومن الصور الجزئية يعرف ان لا وجود مادام الابهام اظهر من ان يخفى والجواب باننا لانم  
 ان الامكان الذاتي ليست على محلا موجودا والامكان الاستعدادي الذي يقتضيه لا يقتضيه  
 الدليل لعدم لزوم الانقلاب الذي هو مناط الدليل عليه اقول لا يخفى ان ما بينه وادعا

ان كان  
 الجواب على ما لا يخلو

للمنع فأكبر تعرفت ما عرفنا كل ان الامكان امر ثبوتى كاللوقية مثلا تنعقد به القضية انما هي  
 السالبة المحمول وان لم يكن موجودا خارجيا وهذا القدر كاف فيما نحن بصدده ولا يتوهم من  
 السلب الخارجي لاشيئية مطلقا فان الاشئية المطلقة هي ان لا تكون مستقرة ولا ناشئة  
 انتزاعها ومطابق حملها مستقرا اذا لا مكان وان لم يكن من الاوصاف الانضمامية و  
 لكنه من الاوصاف الانتزاعية وما قال السيد الامام من ان اتصاف لشيء بصفة في  
 الخارج لا يستلزم ثبوتها فيه راجع الى هذه الدققة يعني ليس الواجب ان يكون الصفة  
 امر منضما في الخارج بل قد يكون معدوما خارجيا وينتزع لعقل من موجود خارجي اذا لم  
 اليه من حيث هو اوسع بالحققة نحو قاياسيا او غيره كاللوقية من لهما مثل اذا لا خط  
 اليه بالقياس الى الارض ينتزع لامحالة فوقية ويمكن ان يستبدل على ان الامكان  
 سلب بسيط لا تنعقد به الا القضية السالبة البسيطة وليس ثبوتى اصلا حتى تنعقد  
 به الخارجية الموجبة السالبة المحمول بان جملة المفومات لا تكون عبرية عن الوجود و  
 الامكان والاعتناء والقسمة اليها مستوجبة لكافة المفومات بقاطبة الاعتبارات و  
 من الاصول الحكيم ان الماهية في مراتبها ليست الا هي والعرضيات كلها مسلوكة عن رتبة  
 الذات فلو كان الامكان امرا ثبوتيا لاي ثبوت كان كانت الماهية خالية في هذه المرتبة  
 عن المواد الثلث وهو خلاف ما تقر فلا جرم ان يكون الامكان امرا سلبيا سادجا  
 بان يكون سلبا صرفا للضرورة التي هي من العوارض حادثا في مرتبة الذات واذا كان  
 حقيقة الامكان سلبا بحتا فللمنع ان يمنع على مستدعيه المحل الموجود وقوله والالم يكن الممكن  
 متصفا به في الواقع قبل وجوده ان عني انه لم يكن الممكن متصفا به اتصافا ثبوتيا فليس  
 لكنه ممنوع للاستحالة وان اراد انه لم يكن بهذا المفهوم السلبى عنوانا لتلك حقيقة ولم يحل  
 انها المصادق ومطابق المحل فممنوع فان للكلام توسعه ولل فکر رخصة قوله بجواز ان يكون  
 وجود الممكن في الازل محالا يعني يجوز ان يكون التقرر المطلق محالا في الازل و  
 يكون لشيء آتيا عنه وان كان طباع الامكان الذي ما بحسب طباعه هو ان لا يكون  
 لشيء آتيا في شيء من اجزاء الازل عن حقيقة مطلق التقرر ثابته فمما استدلى به على لزوم

الاشياء  
 في  
 الوجود  
 المستل  
 في  
 الوجود  
 المستل



امكان الازلية لازلية الامكان بان امكان لشيء اذا كان مستمرا في الازل لم يكن  
هو في نفسه معرضا عن الفعلية والوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم اعراضه تسريدا  
في جميع تلك الاجزاء فاذا لاحظنا الى ذاته من حيث هو لم يتعرض عن الفعلية والوجود في شيء  
منها بل جازت في كل منها لا بد لا فقط بل وسعا ايضا وجواز الفعلية والوجود في كل منها  
معا هو جواز الفعلية والوجود مستمرة في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فالتضح المقصود  
تظاهر الازل على ما تعرفت من ان ما بحسب طبيعة الامكان هو الازل والاك وادام لشيء  
انما يستلزم دوام ما هو مقتضى طبيعته فاذا يجوز ان يكون تقرر لشيء ما يلحظ الى ذاته مستجيلا  
في تلك الاجزاء لا وحده فضلا عن ان يكون معا وقد اجاب الشارح في رسالته المحدث بان  
قوله فاذا نظرنا الى قوله لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها ان اراد ان ذاته لا يمنع في شيء من  
اجزاء الازل من الاتصاف بالوجود في الجملة بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بعدم المنع  
فيكون المعنى انه لا يمنع في شيء من اجزاء الازل من الوجود بعده وهو بعينه اذلية الامكان  
ولا يلزم منه عدم منعه من الوجود الازل وهو امكان الازلية وان اراد ان ذاته لا يمنع  
من الوجود في شيء منها بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بالوجود فهو امكان الازلية والتمتع  
بما وقع فيه فهو مصادرة ويقتهى به بعض لفظة المحققين في حاشيته على شرح المواقيت  
حيث قال ان اراد بقوله لم يكن هو في ذاته ان كان ذاته ليس يمنع في شيء من اجزاء الازل  
عن قبول اصل الوجود بان يكون قوله في شيء متعلقا بعدم المنع فهو بعينه اذلية الامكان و  
ان اراد به ان ذاته ليس يمنع عن قبول الوجود في شيء منها بان يكون قوله في شيء متعلقا  
بالوجود فهو بعينه امكان الازلية فكان مصادرة وآورد البعض عليه بآثار الشق الثاني  
والمنع على قوله فهو امكان الازلية والقول بان جواز التغير في كل واحد من اجزاء الازل  
عم من امكان الازلية التي هي جواز التقرر فيها على سبيل الاستمرار والدوام اقوال لا سبيل  
للايراد عليه فانه اذا تقرر ان الامكان انزل على سبيل المعية وسلم ان ذاته لا يابى الوجود  
في شيء من اجزاء الازل الذي كان عدم اباة مساوفا بالمحاظ الى ذاته لعدم الثاني في  
شيء منها على وجه المعية كما اذعن به المستعمل فليس بد من ان لشيء اخذ في بيان نفسه لا يخفى

حاشية  
الشيخ  
الشيخ  
الشيخ





في حاشية على الفرج الجديد للتجريد حاصله ان العلة ما يضاف اليه المعلول بعد الامكان  
 لأن هذا مجرد اصطلاح في العلة وليس نظرا المستعمل في الاصطلاح بل لغرض ان ما لا يثبت  
 في وجوده سواء كان بعدا مكانا او قبله او نفسه أقول ان الامكان ليس من داخل  
 العلل لا على طريق الاصطلاح بل على طور المعقولية لانه من الامور الاعتبارية فانه عبارة  
 عن عدم ضرورة تقرر الماهية المتقررة وعدم ضرورة لا تقر بها وعدم ضرورة وجودها ولا وجودها  
 وهو اعتبار عقلي يصدق على الماهية المجردة من جهة ان هذه الماهية المتقررة ليست بنفسها  
 ضرورية التقرر ولا ضرورية الالفاظ التقرر وليست ضرورية الوجود ولا ضرورية الالفاظ فليس  
 يجب العقل مصداق هذا المفهوم السلبى الذات الماهية المجردة فلم يكن مطابقا لغير ذاته  
 وليس من الامور العينية حتى يدخل في سلسلة علل ادنى ذات العلل بان يكون جزاءه  
 حتى ما يبرهن ان دخوله لا يتأني ودخوله في العلة كما ان المادة والصورة مع انها داخلتان في  
 المعلول داخلتان في العلة وليس من صفات الاشياء حتى يكون عبارة عن عدم الماهية  
 وعدم الوجود ولا يصدق على ذاتها من حيث هي متقررة في العقل ولمحظة من حيث  
 تقر بها في نفسها اما في الاعيان او في ذهن ما بل من حيث انتفاء ذاتها فلم يجب العقل  
 مصداقه وتلك الذات المجردة بل رفعها وبوجه آخر ان الممكن ليس بممكن بان كان غير  
 اذ لو كان كذلك وكان ذاته في نفسها ضروري الوجود والعدم كان الغير قد ليس  
 فاما مقابل ما لها بنفسها وهو صريح الاتساع فاذا ان يكون لذات المجردة لا ضرورة  
 للوجود والعدم احدهما لها من تلقاء نفسها والاخرى لها من قبيل اعطاء الغير واما  
 ان يتكرر لها لا ضرورة الوجود والعدم بعينها من تلقاء نفسها من قبل اعادة الغير والاداء  
 يقتضيه تعدد الوجود والعدم والثاني يقتضيه توارد العلتين على سبيل الاجتماع وكلاهما  
 ظاهر البطلان فثبت ان الممكن ليس بممكن غيري فمحال لو كان الامكان من علل الممكن لم يكن  
 من مقتضيات الممكن ولو ازمه لان الاول يقتضيه تقدم الامكان والثاني ماهية مكان  
 محقق الامكان له بل لغيره وهل هو الا الامكان الغيري فان شكك عليه بان الامكان  
 مقدم على الفاقعة لانه علة لفاقعة نفس الماهية ووجودها الى الذات الى العلة المستقلة

والفاقة متقدمة على كمال والايحاد والمقدم على التقرر والوجود فكان الاسكان مقدما على  
التقرر والوجود ويراتبه لا يترجح بان الاسكان الذي هو لا ضرورة التقرر واللا التقرر كشيئية نسبت  
مفهوم التقرر والوجود الى الذات المستقلة فكان متاخرا عن التقرر فضلا عن كمال والايحاد  
المتقدم على التقرر والوجود لان الاسكان انما الكيفية في سكاظ العقل اي كون الشيء كشيء  
لو تقرر كان في شان ذاته لا ضرورة التقرر واللا تقرر لا وصف النسبة العقلية بل يترجح  
بانه اعتبار عقلي في الماهية فلا يتصور الاسكان بدون ان لم تكن متفردة ومسالمة لتقدم  
على معنى ان الماهية المساوقة المقتضية لتساوي الطرفين وجودها المتأصلة من جاعلها  
بعد كونها متصفة وتلك الصفة السلبية في سكاظ العقل اي يحيد العقل ان الماهية وجبت  
بجاعلها لا بنفسها بنفسها مصداق لا ضرورة التقرر واللا تقرر لا على معنى ان الاسكان وجبت  
ولم يوجد الممكن بعد ثم وجد كما لا يخفى على الذين المتدرب وقوله لان الاسكان مما لا بد منه  
بمعنى ان جواز التقرر المطلق مما لا بد منه لا بمعنى جواز مطلق التقرر الذي هو الاسكان الذي  
يبيحوا انه ان لا يستنكره او لا يعقل فلا يظن ان لم يجب انما منع جواز وجود الممكن في  
الازل لا تحقق صفة الاسكان نعم ان كان مراد بظاهره فيروما ظن ويمكن ان يوجه الكلام  
بوجه آخر بما يدفع هذا البحث من قبل لم يجب بانك تعرف ان الاسكان من نفس الشيء ليس  
داخلا في سلسلة مما لا بد منه فكما ان الاسكان الذي هو جواز مطلق التقرر مصداق نفس الشيء  
لا امر آخر كذلك جواز التقرر المطلق ليس مصداق النفس الشيء وليس دخلا في سلسلة مما لا بد منه  
فيمكن اختيار الشق الاول وينبغي لزوم كون ممكن ما ازليا بجواز ان على معنى بانه يجوز ان يكون  
الوجود في تلك المرتبة الازلية بخصوصيتها متمتعا وان وجد جملة مما لا بد منه فيها وتختلف واقسامه  
انما هو بعد عدم امتناع المعلوم وليس من جملة حتى يلزم على هذا التقدير خلاف المفروض والامتناع  
لا يستوجب الانقلاب وانما يلزم الانقلاب لو كان جواز مطلق التقرر متمتعا وهذا كما تعرفت  
غير تارة ثابت في تلك المرتبة ولكن بقي شيء هو ان يتعلق بوجوده في الازل وهو ايضا  
مما لا بد منه فاعلم فان للجواب مسعة وسكلام دائرة وسية قوله الثاني اختيار الشق الثاني  
من التزويد وهو انه اي اثرنا ان جملة مما لا بد منه في وجوده اي الوجود المطلق العاين عن



قيد الازلي والخالق عن اختلاط اللايزالي لا مطلق الوجود والوجود الازلي واللايزالي بما هو الازلي  
فانه لا يتصور بعدهم لعدم من حيث اللايزالية ليست ثابتة في الازل اذ من الالباحض  
تعلق الامادة الازلية بوجوده المطلق الذي الوجود الازلي فيقتضيه منه ولم يوجد بل تعلق  
بمطلق الوجود الازلي ولا يلزم شيء من المحذورات لا القدم لان تعلق الامادة التي من الاعمال  
من شأنها التخصيص واقتضاد الحادث لا التسلسل ولا تحقق بلاتمام العلة فان العلة امر متغير  
وجدها في الازل فاذا نشكك في شيء من ان ارادة من جملة ما لا يدركه بالنسبة الى الوجود  
الذي للحادث الى الوجود الازلي فهو ساقط لانه يلزم ان يتحقق الحادث او يتحقق بلاتمام  
العلة ويمكن اذا حسته فانك تعرفت بما عرفناك من ان غاية المستل ليست من الوجود الازلي  
واللايزالي كما تعرفنا في شيء بل كما بينه من الآن قيد الازلية واللايزالية لمغاة ولا يظن ان  
التشكيك بان المراد من جملة ما لا يدركه الازلي وجود شيء هو تعلق الامادة واحاصل الاز  
احداث لو تعلق الامادة بوجوده بان يكون في الازل كان اذلياً كما هو حادث بسبب  
تعلق الامادة بوجوده اللايزالي فان الشيء ما استفسر في نفس ما لا يدركه المراد منه ما  
حتى وقع بان يعني من جملة ما لا يدركه الازلي في تقرير شيء هو تعلق الامادة بل انما استفسر  
وجوده بما قصدتم من الوجود وردوان ارادنا فليس او قائمة الا بالتعيين ولا يتصور  
ان حاصل كلام الشارح هو ان ما لا يدركه في وجود شيء على قسمين اذلي ولايزالي اذ  
جملة ما لا يدركه الازلي في وجود شيء تعلق الامادة في الازل ومن جملة ما لا يدركه اللايزالي  
تعلق الامادة فيما لايزال فانه لا ندرى من تقسيمه من كلامه بل ما يستفاد منه على العكس  
على ما يشهد به السياق والسباق فليست فكرنا فامضاً قوله وان اردتم انتم انتم قال المحقق  
ولا يذهب عليك ان انجز انجز انجز الى اختيار الشق الاول من التزويد لان التزويد كان في الوجود  
الذي كان للحادث هو الوجود فيما لايزال ومنع احتمالة تخلف العلول عن ذات العلوة  
بان الحال انما هو تخلف العلول عن نحو امادة الفاعل المتخلف المستقل بالتأثير لا غير ذات اقوا  
الاجواب باختيار الشق الاول على معنى ان جميع ما لا يدركه للوجود المطلق ثابت فيه ولله  
يستلزم قدمه بجواز ان يكون وجود الممكن متلفاً في تلك المراتبة وليس تخلفاً لا يتناه منه

المقدم  
المراد بالاشي  
١١٦٠  
على  
في بعض المراتب

واجواب باختيار الشق الثاني على ان جميع ما لا بد منه للوجود المطلق ليس بثابت اذ من جملة  
تعلق الارادة بوجوده في الازل ولم يتعلق بوجوده فيه بل بمطلق وجوده وهو وجوده فيما  
لا يزال فمما يظفر الفرق بين الجوابين ووروده ما اوردته لا يضر الفرقان وبوجه تنزلي  
ان للوجود المطلق العري عن قيد الازلي واللايزالي شقين شق اولي وشق ثان  
لايزالي فاجواب باختيار الشق الاول باعتبار الشق لايزالي وباختيار الشق الثاني  
باعتبار الشق الازلي فان العلة بالنسبة الى الاول حاصلة في الازل وبالنسبة الى  
الثاني غير حاصلة فيه فليس الجواب باختيار الاول عين الجواب باختيار الثاني نعم الغاية  
القصوى واحدة ولعل القول ان الجواب بشير اليه ولا يثبتهم الا برفع بان لم يتعلق  
الارادة من جملة العلة وهو امر حادث فلم يتحقق ح جميع ما لا بد منه في الازل فان المورد  
المتردد وانما يستقر في ان التعلق الازلي بوجوده اما ان يكون متمم العلة بقره اولاً والشايع  
انما اجاب بالترديد بين التتميم لعل وجوده الازلي واللايزالي واختيار احد حاشيتيه لا بان  
التعلق ليس بازلي ولو لم يكن معترفاً لازية المتعلق لما قال ولا يلزم ازلية ولا احتياجه  
الى ما اخر فان الاحتياج ح بل الثبوت ولما كان فاقرا الى الترديد فاجواب من قبله ليس الا  
بما يرضى به وايضا التفرقة بين ان جميع ما لا بد منه للوجود الازلي بعدم تعلق الارادة بقره  
فيه التي من ابعاضه ليس بثابت بل بقره فيما لا يزال من الساعات الآتية يشاهد الى الزلية  
المتعلق والافكا لم يتعلق الارادة لازية بوجوده الازلي فكذا لك لم توجد بوجوده اللايزالي  
فلا يكون مفهوم مستحصل بوجه الترتي فيا ايها الاخوان لم يلبسون الحق بالباطل انهم تعلمون  
قوله وقد يقال ان الازل الخ اظن ان الازل قد يطلق ويراد به ما لا يكون مسبوقاً بعلة  
و بزمان وقد يطلق ويراد به ما يكون زمان وجوده غير متناه في جانب الماضي وقد يطلق و  
يراد به ما لا يكون وجوده مسبوقاً بزمان ومادة والمراد ههنا المعنى الاول فانه منحصر في الجواب  
كما ليس خفاؤه على الذكي معني ان الازل فوق الزمان انه السابق لا يجتمع معه الزمان ونشأ  
السبق امر لا يزال تهيؤ وتجهد على الاتصال بحيث يستحيل انفكا كما عنه ويكون بعض منه قبل  
لذاته وبعض آخر بعد لذاته والاول متعال عن التجدد والتصرم والانتقال من حال الى حال

٩

المعتمد  
بما لا ينفك  
عن الجواب



في قبل من شأن الى شأن فالواجب تعالى لما كان متعاليا عن الزمان لانه اولى الزمان  
 متاخر عنه اولاه من لمجولات الحركات الذات والوجود الاول كما يتبع ان يكون  
 مع الجاهل بالعلية الواجب بالذات في مرتبة الذات كذلك يتبع ان يكون الذات باطلية  
 المالكه بحسب نفسها مع القويم الواجب بالذات في درجة الوجود فانه لا استواء في انه متقدم  
 على مجوله تقدما بالماهية على ان النفس ذات مرتبة متقدمة في كمال العقل على مرتبة نفس  
 ذات لمجول سواء كانت ذات الجاهل سابقة على ذات لمجول في الوجود المعنوي ومصادره  
 لها في ذلك ولا شك ايضا ان نفس مرتبة ذات الجاهل هي بعينها درجة وجودها المتفاضل  
 في الخارج اذ حقيقة ذاته هي عين الوجود المستقر في الخارج بنفسه فكان لا محالة تقدم مرتبة  
 ماهية في العقل هو بعينه تقدمه بدرجة وجوده في الخارج وهل تجد الوجودان درجة البطل  
 بغير ذاتهما في الوجود بعينها ودرجة القويم الواجب بالذات من كل وجه لا يوصف بكونه  
 في الزمان لانك قد عرفت انه قبل زمر المجولات كافة ودر المجولات بعد الجاهل الحق  
 قاطبة اهم من ان يكون بعدية ذهنية بجهة او بعدية ذهنية استدادية فيقول هذا الكلام نقص  
 بالشرع الاول تقريره انا اخرنا ان جملة الالاه منه ثابتة في الازل ولا يلزم التقدم لان  
 قاطبة الممكنات ممكنة الانانية ليس جوازها فيه وانما يوجد على نحو زيادة الفاعل المختار  
 واقول يمكن ان يكون هذا الكلام تقوية للسند وتوضيحه على صورة الدليل يعني يجوز ان يكون  
 وجود الممكن في الازل محال لان الازل فوق الزمان فليس بد من انه لا يوجد فيه واسواه  
 كعلم متضمنات فلا يوجد واحد منهم الا في المرتبة التي تحقق فيها الزمان ولم يوجد منه لان الوجود  
 خلاص الفرض وهو ان الازل فيه ولا يتوهم ان هذا ايضا جواب باختيار الشق الثاني و  
 تقريره انه لم يكن جميع الالاه منه في الازل ولا يلزم التسلسل ولا وجود الممكن بدون تمام علته  
 لان الازل سابق على الزمان وكل ما يوجد سوى الزمان من الممكنات انما يوجد حيث تعلق  
 الارادة بتخصيصها باوقاتها وبالزمان قد تعلق بوجود المتناهي فلا شئ من الممكنات  
 ازليا فلم يوجد جميع الالاه منه ازليا من غير لزوم التسلسل او وجود الممكن بدون تمام العلة  
 فانه لا يلزم في وجود الممكنات حسب تعلق الارادة بتخصيصها باوقاتها ان يكون علم وجوده

في العلم  
 في العلم  
 في العلم  
 في العلم  
 في العلم

والارادة الازلية التي من شأنها التخصيص وتعلقها حادثا ثم ثبت بين ان المتزمنات في  
الزمان حادثة ليست بتحقيقة في الازل واين هذا من ذاك قوله واما التسلسل الى آخر  
ما قال فقد قيل عليه ان هذا يشير الى الجواب لآخر المتغاير للجواب بالانحصار بين الاحصاءين  
وتقريره ان لا نهاية للتعلقات المتوقفت عليها وجود جائز ما موجود في نفس الامر اهي لا نهاية  
حقيقية وليس سلسلتها الا متناهية على سبيل الامتتاعية الملا تقفيتها استتبع  
في حد ذاتها عبارة عن المتناهية في اى حد من حدود مراتب الوجود وانما الا نهاية على ان  
العقل اذا التفت الى اتحادها لا باهى رابطة ملاقة بين شيئين فانها بهذه كشيء منقطع و  
لا يحتاج بهذا الاعتبار الى جنس من اتحادها بل باهى ماهية براسها اضيفت الى شئ اعتبر  
لواحد من اتحادها واحد آخر وكذا فان الكلام في ان التعلق موقوف عليه في الواقع وجود  
الممكن الموجود في نفس الامر فاذا كان لذلك تعلق الذي لا بد من وجوده لوجوده في  
الواقع تعلقا سببيا له وتعلق التعلق تعلقا وكذا الى لا نهاية ولا يصح ان لا يكون التعلقات  
موجودة في نفسها وخرجت عن حدود بقعة القوة ليس اذا كانت الا لا نهاية لا حقيقية بل تقفيتها  
منقطعة بحسب الواقع فلم يوجد جائز ثابت لان ترديد حدوث التعلق والقدم والمفاسد  
المرتبة عليها عائدة بلازمة فاذا كان كذلك فيجوز برهان التطبيق المقصود بطلان قوله  
انها مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق ومع قطع النظر عن ان يجوز الا نهاية في الاعتبار  
على الملاحظات التفصيلية اشد اثما من الامتتاعية في الاعيان غير صحيح لعدم وصوله الى الطرف  
العالى المتعالى عن ان لا يكون ملته لزمه اجازات وبقاء السلسلة في الا وساطة من هذا الكلام  
يعني تقرير الجواب لشيء الذي اشير اليه بقوله مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق ظهر  
تضييع ما سبق من ان التسلسل في الامور لا متباعدة وهي التعلقات غير متمنع فالتشكيك لانه  
عليه بان الامور لا متباعدة اما ان يجوز عدم تنهايتها يعني عدم الانقطاع بحسب الواقع ولا يجوز  
والاول باطل با تقدم ويجوز فيه برهان التطبيق وعلى الثاني يلزم انقطاع سلسلة تعلقات  
تعلق التعلق الاول اما حادث او قديم وعلى الثاني يلزم عدم المسكليات وعلى الاول لا بد من  
تعلق فوق الاول فلم يكن اولاهت ليس بخارج عن الكتاب بل هو مستنبط عنه قوله وتجاوز عليها



عطفت تفسيرى لمحافظة الارادة اى محل لها ونسبتها الى جميع العلاقات سواسية والا وساط  
لا يتوارد على الاطراف بل فى التناهى عنه فلم يكن طرف لها قيل لا يخفى عليك ان نفس الارادة  
من جملة الاسباب حدوث الاحداث وهى انما تؤثر بتعلقها المتوقف عليها وبهذا الى ان غيبى  
الى تعلق لا يكون بعده الاصفة فنحصر هذه العلاقات بين الارادة السابقة على التعلق و  
بين الاحداث الموجدية وهو المراد بالاخصار ههنا وقال المحشى فى توجيه كلام الشارح بحيث  
ينرفع منه هذا الايراد وان اخصار الامور اللاتناهيية بين اخصرين الذى هو محتمل ان لا يكون  
للامور الغير المتناهيية طرف متعين ثم يتعين بعده واحد من السلسلة وبهذا كما فى طرف التعلق  
الذى لم يكن قائم متعين وقبلة تعلق الارادة بهذا التعلق الذى هو ايضا متعين وبهذا  
وليس تعلق بعد الارادة متعينا بل كل تعلق فرض فقبله تعلق آخر لا الى نهاية وشك عليه  
بان اخصار بالانهاية بين اخصرين مطلقا محال لان اخصار انما يكون ابتداء السلسلة  
او غنها بالاول لم يكن حاصرا اقول فرق ما بين بداية السلسلة اللاتناهيية من غير ان يكون  
بداية لواحد من احاد السلسلة المعين وبين بدايتها مع البداية لواحد من احادها المعين و  
المحشى يعلم ما هو مقتضاه وهو مطلق البداية لا البداية لواحد من احادها معين نزاع المحشى  
فان لم يكن هذا شديدا بل سميحافى نفسه وبالقياس الى بيان ليس خفاؤه على الزكى والظن  
ان دفاع الايراد بان الارادة ليست طرف السلسلة وانما يكون طرفا لو كانت حلة لشئ من التعلق  
بلا توسط تعلق وهو ظاهر فانه لم يدع انها طرف بمعنى علتها لشئ من التعلق بل توسط تعلق  
وانما يدعى على اخصار هذه العلاقات بين الارادة السابقة وبين الاحداث الموجدية ولا اعتبار  
فى انه يلزم قطعيا فان جملة العلاقات تابعة حالة فيها وليست بشئ وجزء منها خارجة عنها  
ولا يأتى عدم علتها بلا توسط تعلق سابقيتها فانها علة مقتضية للسبق ولو كانت ناقصة  
فليتأمل واقول عندي ما ثبت ان للمتعلقات الغير المتناهيية طرفا من ان كل تعلق  
معلول فان له فى حد ذاته خاصية الوسط فى ان غيره سببا لىاسة هو له كالطرف للوسط  
فاذا ارتقت تعلقات علل الوجود وحادث ما مترتبة لا الى نهاية استغرقت المعلولية كل واحد  
منها باتمام اذ ما من واحد منها الا وهو معلول بما فوقه وان كان هو علة لما تحته فمما لوحظت

جملة كذا اجمالاً فبان انها باسرها قد استغرقتها الواسطة فليس هناك لا واسطة فاذن لو  
لم يتقرط ليس هو بوسط اى علمه ليست هى معلول ينتهى اليه الا واسطه المعلومات لم يتصح  
للا واسطه وجوداً صلاً فان الوسط باللام فى حكم الواسطه بحسب جوهر ذاته المعلومه لم يتصور  
حصول الا اطرف متقدس عن المعلومه و متعال عن الفارقة فثبت من التبادلى  
المتعلقات اللاتناهيته ليس بد من ان يكون لها طرف فثبت الاختصاص بين الحاصرين  
فقال المفيض للمحق يعطى الحق الذى هو الحق قوله واجب عنه بان التسلسل هو وذلك لان  
المعدات اللاتناهيته التى هى سائط التتابع تنزيمات كما تقرر فى مقده ولا يرتاب فى ان  
الزمان اللاتناهي على تقدير حدوث العالم بالاسرقت للزوم خرق المفصلة الى قدم ممكن  
مانع وضع حدوثه واذا ليست اجتمعت العلل كلها لانها متمات ومصاحبات للعلمه الكامله التى  
تجتمع مع المعلول فى حدوثه وان شك بان اللازم على تقدير حدوثه بالاسر بطلان  
المعدات اللاتناهيته لا المعدات المطلقة بماهى مطلقة فيتمثل ان يكون تناهيه و دخله  
فى زمره لعل فلا يصح الايجاب لكل فيزاح بانها ان كانت تناهيه فليس بد من ان يكون  
بواقي لعل لمجمعة غير تناهيه لان الامر الغير المتناهي لا يتحصل من اختلاف المتناقصين فيلزم  
ما هو باطل فى نفسه مع انه على تقدير نهوض الكلام فى وجود الزمان غشفي مطلقاً والالزم  
تقدم شئ على نفسه فكن من المتبصرون قوله وحركتها دائمة فى ذات جيتين انما علمن  
ان لفظ الحركة تطلق على معنيين احدها التوسط وهو كون الشئ بين المبدأ والمهنتى الى اخذه  
ومصادقه بحيث اى حد يفرض بعد المقارقة عن المبدأ وقبل الوصول الى المهنتى اى  
فى الوسط لا يكون ذلك شئ قبل وصوله ولا بعده فيه وهو موجود لا نأخذ عن تعينا بان  
للمتحرك الموجود العينه فى زمان التحرك فى كل آن يفرض فى ذلك لزمان حاله لا يكون له  
فى زمان السكون وذلك حاله ليست هى الحركة القطعية لانها لا صدهى ولا شئ من ابعاضها  
فى آن بل هى التوسطية لانه الى ذلك مفهوم الانتزاعى المصدرى ينتزع منه فى ذلك  
الزمان لاني واولا شبهة فى انه معلوم واقعى لا اختراعى تعليمى فلو لم يجد شئ هو شئ باحاطة  
فى ذلك فيساق زمان الحركة والسكون فى حق الاخذ والتخصيص ماخذه فى ذلك لانه



يرجع الى التمثل الصنف وغير متغير بغير حدود والتوسط اذ كونها متوسطة ليس لانه في حد معين  
من الوسط واللام يكن حركة عند خروجه منه فالتعينات كلها بخصوصها لمخافة بل لانه على الصفة  
المذكورة والثاني ما يحصل من الاول بسبب استمرار ذاته واختلاف نسبتته الى حدود والمسافة  
وهو ينطبق على المسافة منقسم بانقسامها وواحد بوحدها وهذا الامر هو المسمى بالحركة القطعية  
موجودة في الاعيان على سبيل التقصص والتجرد على معنى انه اذا فرض ان في زمانه فيكون  
ما قبله ماضيا بالعرض بواسطة انقضاء زمانه وما بعده مستقبلا بهذا النهج وكلمتهما انما اتصافه  
بالمضي والاستقبال بالاضافة الى ذلك لانه الفرضي فالانقضاء والاستقبال انما هما  
باعتبار التقدم على ذلك التاخر عنه فكل من الحركة القطعية والزمان امر واحد في متصل  
في حد ذاته منطبق على الآخر بحيث اذا جرى احدهما تجزى الآخر بحسبه ويكون كل جزاؤش  
من الحركة واقعا في جزاؤه من الزمان وكل آن يفرض في الزمان ليس طرفا لكليهما  
لا لوجوديهما الا لاجزائيهما بل هو حد مشترك في الزمان وكل آن يفرض في الزمان يكون  
احدهما قبله بالنسبة اليه والآخر بعده وينقسم الحركة الى القبلية والبعدية ايضا على هذه المشاكلا  
وعلى وجود الحركة الاتصالية وودعدها واتصالها شكوك اوردت اباعضاها وتركت ابعضه  
منها ان المتحرك الملم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتماها اذا وصل اليه فمما لقطعت  
الحركة واتجوابان من امتناع وجودها في آن الوصول وكذا في كل آن بعض من زمان  
كون المتحرك في الوسط لا يلزم امتناع وجودها في زمان هو قبل آن الوصول والآن  
نهاية بحيث يكون مجموعها موجودا في مجموعها وابعاضها الوهيمية في ابعاضها الوهيمية ولا يتو  
ان تلك الحركة ممتدة بامتداد المسافة فكيف تقوم بالمتحرك الا بفرد واللام يكن احوال تمامه  
حالا فثبت ان اجزائها متقدم عند وجود الآخر لكما يلزم زيادة احوال على العمل بحسب الاستدلال  
وظهر عدم وجود مجموع الحركة المنطبقة على المسافة كلها وهو المطلوب لان نشأه انحصار له  
في المسافة المكانية الباقية وليس كذلك فان المسافة التي ينطبق عليها الحركة يتحرك  
ان تكون مقولات تقع فيه الحركة على سبيل ان يكون للموضوع في كل آن فرض من آتانه  
زمان تلك الحركة فرد من تلك المقولة يخالف الفرد الذي يكون له في آن آخر منه

وان كان له فرد واحد زمني متصل غير قار حاصل من دون فرض لا المسافة المعينة البتة  
ولا خفاء على المتبصر ان استداد الحركة باستداد تلك المسافة لا ياتي الاحالية بتامها لانه  
لا يتصور كثير استداد المقولة عن الجسم الصغير التي قامت به للزم زيادة الاحال عليها  
ان الجسم في آن انتقاله من السكون الى الحركة او في آن يمين في زمان الحركة غير متصف  
بواحد منها لان الحركة لا تكون آنية وان الآن فرض آنا انتقالها وان المقتران اتصال  
الحركة باتصال المسافة فلا يكون ساكنا ولا مجوابا ان الجسم ليس يتحرك لما تعرفت وليس  
يساكن اذ السكون هو عدم الحركة عما من شأنه هي ولا يلزم الواسطة بينهما وانما يلزم انتقالها  
عما يصلح للاتصاف بها اقول يرد عليه ان عدم لزوم الواسطة انما هو على شئ صطلاحي  
وتقدير اجتهادي يعني بقيد امكان الاتصاف وعدم الاتصاف بها والا فيصدق  
في نفس الامر والواقع انهما متفقان عنه واثبت ان يكون الواسطة في ذلك لان اعتبارا  
فيه ولا يستوجب واسطة في نفس الامر والواقع فانه اوسع من ذلك لان ويرد ايضا ان  
الجسم اذا لم يكن متصفا بالحركة كان متصفا بسلب الحركة عما من شأنه الحركة لاني ذلك لظن  
وشان الوجودي المعتبر في مفهوم عدم والملكية هو مطلق الشان لاني ذلك لظن  
اللام الا ان يلزم به اقول يمكن الجواب هذا من سبيل آخر بان نقض الحركة في الآن  
هو سلب الحركة في الآن على ان يكون في الآن قيد اليمين ويكون السلب سلبا مقيدا  
وما هو عين السكون في ذلك وشمها انها منقسمة الى ماضية ومستقبلية ولا يوجد ان معا  
بل كانت واحدة منها مستقرة يكون الاخرى باطلية ولا يمكن الاتصال بين الموجود والمعدوم  
والجواب ان الحركة موجودة واحدة في زمان واحد وليس فيها ولا منه اجزاء مستقرة  
فاذا فرض ان فرضي في الزمان ونقسم به في الوهم الى ماض ومستقبل كانت ايضا ماضية  
ومستقبلية بالفرض ولم يكن واحد منها معدوما الا بالنسبة الى ذلك لان وانما يمنع من الوجود  
والمعدوم الصرن لا بين موجودين في مجموع الزمانين فتبصر واذا قد بلغ تحقيق الحركة فخرج  
الى ما نحن بصدده وتبين المراد ههنا هو الحركة التوسيطية البسيطة المستقرة الذات  
غير متغيرة الحقيقة على ما هو الظاهر ويحتمل حركة قطعية ايضا فانها كالوسطية امر وجداني



متصل والتصرم والتجود وانما هما باعتبار احدى المشترك فان ما سيجي من كلام الامام في الرد  
من قوله فكيف صدر من مستر متشابه الاجزاء بحسب حقيقة وما قال المحشي من ان ما سيجي  
من كلامه لا يحسب رجاء تشابه الاجزاء الى السلب بل لا يكون له اجزاء متخالف سواء  
كانت له اجزاء اولم تكن اصلا وهو على ما هو الظاهر من بطلان الحركة وعدم وجودها في  
الاعيان والخصار المراد في الحركة التوسيطية قوله رايته في بعض تصانيفه قال المحشي على  
وجه قول ابن تيمية بالتسلسل على سبيل التعاقب انه من الجهمية ثبت للواجب مكانا والواجب  
ان لا يلا يوجد مكان اذ لا فاضطر على مذهبه بناء على قول بحدوث العالم الى القول بالتسلسل  
في العرش لانه مكان الواجب عنده لا يخفى انه على هذا الاضطرار ايضا لا يكون ناجيا عن عقوبة  
مذهبه فان الاول اذ تعالى عن المكان ايا ما كان على معنى ان لكل فرد منه بحيث  
لا يغرب واحد من جملة السلسلة اللا متناهية متاخر عن الازل بناء على حدوث العالم  
فكان الواجب لقيامه في الازل فليس بد من ان يكون عرا عنه في ذلك تعالى  
عن تلك الخرافات علوا كبيرا قال قوله فان عدم جزاء من الحركة فلا بد لعدم ما يخ  
يعني لا بد لعدم ذلك بجزء الحادث من علة حادثة كاملة متغايرة لتلك الحركة لا هي  
نفسها كما ذهب اليه بعض من السابقين فانه لو فرض ان تلك وبطلانه ولو كان  
بها وبطلانها خاصا من تلقا ذاتها واستقلالها كانت بالكة في زمان تقر بالاحتمال  
المتخلف او متفردة مع مفارقة معلولها الفطري الا متناع عنها واقول في سبيل آخر وهو  
ان عدمها لو كان من ذاتها لكان من انتفاء الذات وجودها لان علة العدم اذا فرض  
نفيها فمن الضروريات ان ينفي هذا العدم بانه علة عدم المعلول انما هو عدم علة التقر  
بما هي هي ولا يتصور كون اشئ علة للشيء ورفع حتى يكون كلاهما اي الوجود والعدم معلول  
الذات ونفيها بانتفاء الذات لا تحقق الوجود من انتفاء كما سيتلى عليك من بعيد هذا  
ونشأ الله تعالى وهو على الامتناع ومن سبيل آخر ان العدم الكائن بعد الوجود لا ياتي  
من تلقا العلة ليس امر متجدد منقضا غير قار وان الحركة بما هي الحركة متجددة والذات  
متدرجة الحصول فهل يستصح العقل ان الامر المشرح الحصول علة الامر غير مخرج الحصول

على  
الوجه  
الذي  
هو  
الوجه  
الذي  
هو  
الوجه  
الذي  
هو

وما هو الا الحكم ببقاء المعلول وانتفاء العلة وتسن ههنا ذهب بعض الرواساء المتأخرين  
الى ان القوة المتحركة في اقتضاها للحركة يجب ان يلحقها ضرب من التبدل بالاحوال  
اذ هي متجددة ومتصرفة وما هو مقتضى الطبيعة الصرفة كان ثابتا وشك عليهم ههنا بان  
للحركة جنتين جهة الذات المحضة المستمرة من اول زمان الحركة الى آخرها وجهة النسب المتجددة  
المنقضية الغير الثابتة فلم لا يكون بالجهة الاولى مستندة الى الطبيعة الصرفة وبالجهة الاخرى  
مستندة الى الجهة الاولى ورفع بان الكلام في اسناد هذه الى تلك عالم بعينه فعملية الحركة  
الطبيعية يكون ستة ملتمة من جانب هي الطبيعة ومن تجددها الوصولات الى حدود متجددة  
يكون تلك الوصولات حالات متنافرة غير ملائمة للطبيعة والالم تكن متروكة عالمات الى  
حالة الطبيعة التي ينقطع الحركة عند حصولها لانتفاء جزئيتها وعاد الاعتقال بان الكلام في  
علة تجدد الاحالات المتنافرة كاللزام في تجدد اجزاء الحركة واذراج بان الطبيعة مع كل حالة  
غير ملائمة علة الحركة ومع كل حركة علة حالة اخرى غير الحالة الاولى فلا يزال الاحالات  
موجبة للحركة والحركات مقدما للحالات الى ان يعود الطبيعة الى الحالة الطبيعية الى الحالة  
الطبيعية واقول عندي امر لا يرفع به الاعتقال من ان علة كل حالة غير ملائمة اما الحركة  
وبكذا الحركة ثمانية فيلزم على هذا اثبات جميعها اوجه لكل حالة فيلزم لتسلسل في تلقار  
العلل اذ كان يتحرك يقطع المسافة مقدار قدم واحد وهذا مع عزل النظر انه غير صحيح  
في ذاته مشترك في هذا وتجدد النسب فيقل به اولا فتسلسل رد وقد بلغ تحقيق علة عدم الحركة  
فما قيل من انه مم دانا يكون كذلك لو كان عدمه لا لذاته وليس كذلك كما تحقق في محله  
وقال صاحب التحصيل لولا ان في الاسباب ما يتقدم لذاته لما صح وجود الحالة وذلك  
هو الحركة التي لذاتها وحقيقتها يغوب ويحقق ليجي السقوط لعوى حالة عرفناك من ان القوق  
الما تكون تامة مغايرة للحركة لا من العينية تورث استقالات مرت تفصيلها قوله وذلك العلة  
اما امر موجود الخ يعنى العلة التي هي علة لعدم حركة موجودة اما امر موجودا وعدم الامر موجودا  
لانها لو كانت ولم يكن امر موجودا ولا عدم امر موجودا لا بل كانت امر اعتباريا صرفا لم يست  
مضافا الى امر واقع فلا بد من ان يكون من سلب علة الحركة الموجودة في نفسها التي هي ايضا

القول في  
الشيء



ليست بخارجة عن حدود لبقعة الواقعة للماض من امكان وجود المعلول بدون وجود  
 العللة فان العللة اذا قدرت امراتها وقرضها وافتقارها ولا ريب لاحد في ان لا اعتبار  
 بتقطع بعزل الا اعتبار في عزل النظر الى اللائقيات فيقطع ولما كان المعلول امر لم يتوقف  
 فقره على اعتبار بقى قطعها وذلك في عدم كونها من سلب عللة الحركة لما تبين بطلانها بفصل  
 فليس بد من ان يكون امرها فرعيا فلا سبيل لما منع ان يمنع على انحصار استند بان يكون  
 لا مريض كما ذكره المشي على الحاصل فان قيل هذا الاحتمال وان كان احتمالا في نفسه لكن لا  
 في هذا المقام فتعرف قوله وعلى الثاني يكون ذلك لعدم عدم جزء من اجزاء عللة وجود  
 ضرورة ان لا يكون الا اذا لوجب استناد عدم شيء الى شيء هو غير عدم عللة وجود ذلك  
 شيء فمن الصحيح ان يستصح امكان اجتماع النقيضين تبينه انه اذا فرض في اول عللة وجوده عللة  
 عدمه هي امر آخر غير تلك العللة فليس من ان يكون ذلك الشيء موجودا بوجود عللة الوجود  
 وسعدوا بتحقيق عللة عدمه في ذلك لان والالم يكن ما فرض عللة وان يتوهم ان يكون  
 الشيء الذي هو عللة عدمه لازم عللة وجوده فاذن اذا فرض تقرر عللة عدمه التي هي  
 عدم لازم عللة الوجود وتحقق عللة الوجود في سامة واحدة وان واحد فليس الا فرضا فرعيا  
 لا فرضا تجويزيا ومن المحال ان يلزم المحال على المحال وتوقع بان اللازم جتئين الاولى حثية  
 ذات اللازم بما هي ذات اللازم مع عزل النظر عن وصف اللازمية والآخرة انه لانهم وغير  
 مستاق الوجود عنه ولا شك في انه بالحيثية الاولى لا علاقة بينه وبين ما هو لازم له فمن  
 الصحيح ان لا يكون لعدمه عدم الملزوم فان استند عدمه الى عدم ذات اللازم بما هي ذات  
 اللازم ليعود استتمالة امكان اجتماع النقيضين وان استند اليه من حيث انه لازم له غير منفصل  
 الوجود عنه لعدم شيء ليس لا لعدم عللة الوجود كيف ولولم يكن عدم شيء من عدمه لا يحتاج  
 الى عللة عدم الوجود بل تحقق مع تحقق عللة الوجود وهذا كما تعرفت حاله على ان اللازم  
 يكون من مقتضيات الملزوم فلا يكون عدمه الا من انتفاء الملزوم فلو كان عدمه عللة لانتفاء  
 الملزوم لكان شيء مستقدا على نفسه وهو الذي وعدت لك قبل هذا ولا يتوهم ان يقال  
 البقاء غير محتاج الى عللة والا لكان عدم المعلول مستندا الى عدم عللة البقاء والتالي بطل

س  
 المشي  
 البقاء الجليلي

فالمقدم مثله اما بطلان التالي فلان عدم الوجود الخارجي للمعلول مثلا لو كان معلولا لعدم  
 علته البقاء لا يبقى في مرتبة عدم علته البقاء للتقدم فيلزم تحقق الموقوف وهو الوجود الخارجي  
 في مرتبة عدم الموقوف عليه هو علته البقاء وهى لا يقال يجوز ان يكون الوجود ايضا  
 مرتفعا كما لعدم في تلك المرتبة يجوز ارتفاع الوجود والعدم معا عن اشئ في نحو من انما نفس  
 الامر لا نقول اردنا بعدم المعلول سلب وجوده لا ثبوت السلب وسلب الوجود ايضا  
 من آثار انتفاء العلة فانه فطري النزاع بالنقض والمعارضة واكمل الاول انه لو صح الاستدلال  
 بجملة المقدمات لزم ان يكون حدوث الاحداث غير مضاف الى العلة لانه لو كان بخلافه  
 لكان عدم المعلول مستندا الى عدم علته احدث والتالي باطل لان عدم الوجود الخارجي  
 للمعلول مثلا لو كان معلولا لعدم علته احدث لا يبقى في درجة عدم علته احدث للتقدم فيلزم  
 تحقق الموقوف وهو الوجود الخارجي للمعلول ودرجة تقدم الموقوف عليه هو علته احدث  
 هفت الثاني انه لو كانت الحائزات متفقة في احدث لا البقاء وكانت قاطبها ابديات  
 مستمرات لان الوجود قسمان موجود بالغير وموجود بالذات والموجودية الغير فاقرة في  
 ابييتها وليسيتها الى مفيض حاصل تمام في وجوده ووجوده وبعده عدمه والموجودية الذاتية  
 انما هو الموجودية بنفسها فما زال باقيا مستمرا وليس شئ مقدما له على ما يفصله ولو لا بصار  
 فان كانت الفاقات نقضها وقضيضها لم تكن فاقرة الى مقتضى في الوجود البقائي لكانت  
 موجوديتها في تلك الدرجة بنفسها لانك دريت ان الوجود منحصر في القسمين فلا بد ان  
 ان لم يلحقها عدم طاررا صلا اما ترون ان الواجب لقيام عدم متفارقة في الابدان وانها  
 الى علة اذليا وابديا فيكون الفاقات لعدم فاقريتها في الانتهاء الى علة يكون ابديات و  
 بطلان لا يخفى على الاذكياء وتحقيقنا هذا انكشف حال ما توهم ايضا من ان معنى احتياج  
 الممكن هو ان لا يقع احد طرفيه بلا علة وهو لا يقتضيه احتياجه في بقاء الى علة ولعل غشاه  
 عدم الالتفات الى هياة الممكن والامكان التي هي لا ضرورة التقرر واللاتقرر وضرورة  
 التقرر واللا ضرورة لذاته والثالث انه لا يلزم من انتفاء عدم الوجود الخارجي في مرتبة  
 عدم علته البقاء تحقق الوجود الخارجي في تلك المرتبة وانما يلزم لو كان عدم الوجود الخارجي

ع  
 رتبة الوجود  
 رتبة الوجود



في تلك المرتبة بان يكون النظر قيد العدم اى العدم المقيد بقبض الوجود الخارجى في تلك  
المرتبة حده بان يكون النظر قيد الحقى عدم المقيد بوجوده في تلك المرتبة على معنى ان تلك المرتبة تصدق  
وان لعقل اذا انفتحت اليها سجدان الوجود مسلوب عنها لان العدم متحقق فيها وان  
ان الزمان اذا امتنع العدم الطارى بالنظر الى ذات الزمان كان نقضه وهو الوجود الطارى  
واجبا له بذاته فكيف يكون هو في بقائه ناقرا الى علة معنية قيل لك ان هذا النقص الوجود  
ليس واجبا بالذات للزمان فانه يمكن انتفاؤه عنه بالنظر الى ذاته في ضمن انتفاء الوجود المطلق عنه  
بالكلية الذى ليس آيا عن هذا الانتفاء والحق ان العلة الموحدة والميقنة واحدة والابقار هو  
بعينه الابداد والاشياء الواحد يوجد الوجود الواحد وتحصيل اصل الوجود في الزمان الثانى  
هو بعينه التحصيل في الزمان الاول باعتبار اصل الوجود في الزمان الثانى فاحسن احوال الزمان  
فمن عمل صاعدا فلفظه من عصى فعلها قوله فيلزم تسلسل الخ لان العدمات اللاتناهية  
مجاوعة لعدم جبر من الحركة فلا بد من ان يكون نقائصها التى هى الوجودات اللاتناهية  
مصاحبة لوجود ذلك بجزء والا ما يلزم ارتقاء التقيضين او يكون لشيء علة لشيء في حالتي وجود  
وعدمه وهما قطع البطلان قوله الوجه الرابع وهو رد الجواب الذى ذكر عن النقض بالذات  
ولو اصل الاستدلال بالعرض بان يقال لوصح وليكم لزم المحال لان صحة الدليل مبنى على جواز  
تعاقب كمالات اللاتناهية مع وجود قديم وتعاقب كمالات اللاتناهية مع وجود قديم محال  
كما لا يخفى ولو جعل ما قاله حجة الاسلام وجبا آخر كان له وجه ولا يظن انه غير صحيح لان بقاء  
ان يقال لوصح وليكم لزم المحال لان صحة الدليل مبنى على جواز تعاقب كمالات الغير  
المتناهية وتعاقب كمالات محال لان هذه الحركة الخ قائل قوله فلا بد ان يكون سابقا  
ان صحت السبقة على كل واحد يتعين ففى مسلم الثبوت وان عينت على الفرد المتشعب ففى لا الخصم  
وما يشيئ المحشى من انه لو لم يكن سابقا كان مقارنا بحدوث مسبوق بالعدم فمع عدم ذلك الحادث  
للقديم وجود فيلزم تقدم القديم على الحادث وهو المطلوب وخلاف الفرض لا يتم لان ما  
الاستدلال وسوقه على السبقة على كل واحد معين كما يشهد به الوجدان عند التأمل قوله قلت  
هذا بذاته الوهم انه قال المحشى لظاهرا ان حكم الوهم انما هو الحكم بوجود الحالة المراد بها الوقت

لا  
تعدى  
على  
الكل

او اللزوم التي يتحقق فيها سبقة على كل واحد مما يصدق عليه الجاؤث وبعد القبول فالحكم  
 بالمتافات بين دوام المفارقة مع البعض والسبق على الكل براهته بعقل قول انما يرد  
 ما اوردوه لو كان الشايع معتزفا للحالة التي يتحقق فيها سبقة على الكل ولا يستفاد من كلامه  
 صلا بل الواجب ان يدعى لعدم اعتزافه فانه نص فصاحليا في بعض رساله على انكاره  
 حيث قال فان القديم وان فرض انه لم يزل مقارنا بواحد من احوادث المتعاقبة فهو  
 مستقدم على كل واحد منها اذ ما من حادث الا وهو مسبق بذلك لتقديم ضرورة ان تقدم  
 موجود مع الحادث السابق عليه دون ذلك الحادث فذلك لتقديم سابق على كل فرد من  
 تلك الحوادث من غير ان ثبت له حالة يخلو فيها عن جميع الحوادث غايته ان سبقة على كل  
 واحد ليس دفعة بل سبقة على كل منها مع مقارنته بواحد آخر ولا منافاة بين دوام المقارنة  
 للبعض والسبق على الكل كما توجه انتهى فنظر ان ما بينه من ان الحكم بالمتافاة بينهما بالقبول  
 براهته العقل ليس لقضاء العقل ولكن عندي ما يؤيد الحكم بالمتافاة بينهما من ان جميع انما هي  
 عبارة عن الاحاد سواء كانت معروضة للمياة الاجتماعية او لا فاذا لاحظ العقل اليها باسرها  
 سحاظة اجمالية مستوعبة لكافتها وحكم سبق القديم على كل واحد منها بحيث لا يشذ عنه واحد  
 يغرب عنه فرد فلا يترى في انه ليستوجب سبق على الجميع لان جميع ليس عبارة عن جميع اجزائها  
 واذا كان الشيء مسبوقا بتامها فعدم السبق على المجموع غير متصور والمقارنة الاستمرارية  
 للماهية الاطلاقية مع الازمان بان كل فرد منها مسبق بالعدم تصورية محضة لادجود  
 خارجية نعم لو كان لها وجودا صلي متنازع عن الافراد فكان ما قيل واللا يرى ان شيئا اذا  
 كان مثلا عبارة عن عشرة اجزاء وكان اواخر سابقا على كل فرد من العشرة فليس به  
 من ان يتقدم على ذلك الشيء وليس لكثرة الاجزاء حتى لاتناهي دخل في هذا الحكم حتى تفوق  
 بين التناهي واللاتناهي فتبصر واخذ الذي لا علم لنا الا ما علمنا انه هو اعلم حكيم فليست  
 قوله فان كل فرد جز من الجميع يعني كل فرد جز من الافراد التي لم يشذ عنه فرد ولم يفرض بقرينة  
 واحد ما منه ولا يشكك بانه اذا تحقق افراد لانه هية تحقق مجموعات غير متناهية وكما ان حدوث  
 كل فرد لا يستلزم حدوث فردا من ذلك حدوث كل فرد وكل مجموع لا يستلزم حدوث مجموع ما فيه نزاع بان

ع  
 ع  
 ع  
 ع  
 ع





الذهن وجودا تفصيليا الى غاية وهو ظاهر ولا ريب في عدم الاختيار فيمكن ان لا حجة بان لا يكون  
 من الحقيقة التي انتماضه باعتبار بان ذاتها مخلوقة بوصف اعتباري ثم ذاتا منسجمة لغيرها  
 وصفت مصدرى وكذا في ظرف الذهن مناط الانتماض حتى يرو عليه انه لم يوجد الى بانها  
 بل ذات مستقرة في نفس الامر والواقع بحيث اذا لاحظنا اليها العقل ملاحظة اجمالية يستوجب  
 تلك الملاحظة القاطبة الذات يحكم حكما كليا بان مصداقها ومطابق حكمها الذي يتخرج منه  
 ان المضمومان المصدريان موجودا قاطبة ويحكم على تقدير الانتهاء ان مصداقاتها لم تكن  
 اكثر من مصداقات العلويات فانه مع وضوح لا يخلو عن دقة قوله وانما اذا كان من اجلين  
 كما فيا نحن فيه ان كان من جانب لادل سلسلة لا متناهية حقيقية وفي جانب لا بد سلسلة  
 لا متناهية لا حقيقية بمعنى عدم الوقوف على حد لا يستمر بعده قوله كما لا اول لها لا آخر لها  
 اي ليس لها حد كان في ذلك حدا آخر بحيث لا يتصور امر غيره بل كل واحد فرض بعده  
 حدا آخر وكذا فاذا نرى ان كل ما لم يسبقه له سابقية وان لم يقرر ما كان ينكشف حال  
 ما قيل لمن ان التسلسل في تلقاء المعلومات غير واقع انما هو بمعنى لا تقف ويلوح امر  
 نبح لا آخر لها ليس مثل كما لا اول لها وان كان الظاهر قريبا الى المثل كما يحكم به النظر الجلي  
 لبعض المناظرين قوله يجب ان يكون فيما قبله ان لا نها ان كان معها مسبوقية فيتميز  
 بعد المسبوقات على السابقات ولا سبيل الى المنع على الزيادة بانها انما يلزم لو لم يكن  
 ما تحته مسبوقية اخرى لانه ذو اضافتين اضافة الى العلل واطافة الى المعلومات فاذا  
 اخذ بحسب الاضافة الاولى يجب ان يكون في الاحاد السابقات عليه سابقية لا يكون  
 معها مسبوقية لاستحالة التزايد بالنظر اليها ولا دخل لمسبقية ما تحته فانها من سلسلة على حدة  
 ولا توقف سأل عليها فيلزم بالنظر الى تلك الاضافة سابقية لا يكون معها مسبوقية  
 سواء كانت بحسب الاضافة الاخرى موجودة او معدومة قوله فان جميع الاحداث موجودة  
 انما هي كل واحد من آحادها موجود في كل جزء من تلك الازمنة على معنى ان كل جزء  
 من تلك الازمنة موجود في مرتبة وكل واحد منها مطول في تلك المرتبة فانك تفطنت  
 بما بينا ان الزمان في نفسه موجود وليس المضي وهو انقضاء والاستقبال فلهذا لا باعتبار

كما فيا نحن فيه  
 ان كان من جانب لادل  
 سلسلة لا متناهية  
 حقيقية وفي جانب  
 لا بد سلسلة لا  
 متناهية لا حقيقية  
 بمعنى عدم الوقوف  
 على حد لا يستمر  
 بعده قوله كما لا  
 اول لها لا آخر لها  
 اي ليس لها حد كان  
 في ذلك حدا آخر  
 بحيث لا يتصور امر  
 غيره بل كل واحد  
 فرض بعده حدا  
 آخر وكذا فاذا نرى  
 ان كل ما لم يسبقه  
 له سابقية وان لم  
 يقرر ما كان  
 ينكشف حال ما قيل  
 لمن ان التسلسل في  
 تلقاء المعلومات  
 غير واقع انما هو  
 بمعنى لا تقف ويلوح  
 امر نبح لا آخر لها  
 ليس مثل كما لا اول  
 لها وان كان الظاهر  
 قريبا الى المثل كما  
 يحكم به النظر الجلي  
 لبعض المناظرين  
 قوله يجب ان يكون  
 فيما قبله ان لا نها  
 ان كان معها  
 مسبوقية فيتميز  
 بعد المسبوقات  
 على السابقات ولا  
 سبيل الى المنع على  
 الزيادة بانها  
 انما يلزم لو لم  
 يكن ما تحته  
 مسبوقية اخرى  
 لانه ذو اضافتين  
 اضافة الى العلل  
 واطافة الى  
 المعلومات فاذا  
 اخذ بحسب  
 الاضافة الاولى  
 يجب ان يكون في  
 الاحاد السابقات  
 عليه سابقية لا  
 يكون معها  
 مسبوقية لاستحالة  
 التزايد بالنظر  
 اليها ولا دخل  
 لمسبقية ما تحته  
 فانها من سلسلة  
 على حدة ولا  
 توقف سأل عليها  
 فيلزم بالنظر الى  
 تلك الاضافة  
 سابقية لا يكون  
 معها مسبوقية  
 سواء كانت بحسب  
 الاضافة الاخرى  
 موجودة او معدومة  
 قوله فان جميع  
 الاحداث موجودة  
 انما هي كل واحد  
 من آحادها موجود  
 في كل جزء من  
 تلك الازمنة على  
 معنى ان كل جزء  
 من تلك الازمنة  
 موجود في مرتبة  
 وكل واحد منها  
 مطول في تلك  
 المرتبة فانك  
 تفطنت بما بينا  
 ان الزمان في  
 نفسه موجود وليس  
 المضي وهو  
 انقضاء والاستقبال  
 فلهذا لا باعتبار



أن فرض فيه فيكون باعتبار هذا الفرض متجزيا باصلا بالاضافة الى الآن ماضيا واما بعده  
بالنسبة اليه مستقبلا وانا لا نقضنا باعتبار التقدم على ذلك الآن لا انه منقضى في نفسه  
وليس ثابتا في حد ذاته فانما يثبت في الوجود فيه فالماضي من الزمان يتحقق في الواقع  
لا في ذلك الآن وانما الحكم بالانقضاء بالنسبة اليه صادق وعليه حال الاستقبال والحدسية  
بانه ليس يتصل غير مطلقا فان اجزاء الزمان اعم من ان يكون حقيقة او فرضية فرضت  
بالقياس الى امر فرضي ليست بالكلية عن مرتبتها بل متحققة ولا يثبتون انه لا وجود للمجموع  
لا في مجموع الزمان لان المجموع لما يتحقق بعد وجود جزئه الاخير وعند وجوده يتحقق بعض اجزاء ذلك المجموع  
لان المفروض تعاقب الاجزاء وانتفاء الجزء واستلزام انتفاء الكل ولاني جزء منه لا انتفاء الاجزاء  
فيه ايضا فان المراد ليس من وجود المجموع في جميع الزمان الالماهية وتعاقب الاجزاء فيه  
ايضا وانتفاء الاحرار بالقياس الى شئ لا في حد ذاته لا يقتضي لعدم الوجود للمجموع في جميع  
الزمان بهذا المعنى المعين واستدعاء التعاقب انما هو ان لا يكون المجموع في جزء من  
الزمان وكيف يتوهم والشايع المحقق نص على العناية ايضا قطعيا بقوله يعني ان كل واحد  
منهم قد عرف قوله بل للوجود فردا آخر انما قال الشايع في رسالة اثبات الحدود انهم يقولون  
نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت  
هو السرمد وقال بعض العلماء المحققين الحصول الاصل في الاعيان خارجا عن الازمنة والاشياء عن سبق  
استمرارها ليس والاستمرار ما مع صدق سبق عدم الصرف في الاعيان فهو الدهر وبحيث يتقدم  
من كل وجه عن احتمالات عدم هو السرمد وما يوجب لاذعان بوجود الدهر هو وجود  
المتغيرات على التقر بحيث لا يعقل يعتبر من حال الى حال ولا يتصور استداد ولكن يكون  
مسبوقا بصرف عدم فانه لو كان قد ياتا ما كان الواجب مع ذلك التقديم والمسبوق  
بالهلاك معدوم في تلك المرتبة الدهرية والازمنة الواقعة المبصرة عن جهة التعدد والتفصيلية  
ثم اذا وجد ذلك المسبوق كان معه ايضا فقد تحققت المعية الاولى معرفة عن الثانية ثم استمرت  
مع الثانية فيلزم عروض نسبة مقدرة للواجب تعالى فتبين انه اما ان يكون كل الساعات  
سرمدية واما ان يكون كل الساعات سرمدية بالعدم فهو المسمى فلا يلحق انه مبني على القابلية

العدم  
بالاخر والاول  
العدم  
العدم  
العدم

وكيف يصدق هذه فاعلمنا من المرتبة الدهرية وغير بالدرجة الواقعة ولا ريب في انها قد غفلنا  
 ويلزم التسلسل المتقدر به على هذا التقدير للواجب سبحانه وتعالى ان يعلم ان بلاك التقدم التام  
 هو ان يكون الوجود حاصل الشيء اولا يكون ثابتا لا خيرا لا وقد ثبت المقيد ويستفاد من  
 هذا كون الوجود حاصل الشيء ليس مخصوصا بزمان فلا يظن انه ليس هذا التقدم الا الزمانية  
 فانه على تقدير انحصار في الزمان وهو كما ترى وكيف يكون صرف كون الوجود في الزمان  
 فان الزمان لا بد له من تقدير واستداد وتقص وتجدد فان لم يكن التقص والتجدد معتبرا  
 في الكون لم يكن زمانيا ولا يظن انه بيان ودرسي لانا اذا اعتبرنا العبارة من القبل الى  
 الشيء فليس دور وقد ذكر الباقى امام العلماء المتأخرين على هذا الدعوى بينات شتى وبيانها  
 وبيان الايرادات التي اورد بها بعض الروساء المتأخرين عليها وبيان ما يرد عليها بالتحقيق  
 المقام وبعض ما ذكرت فصل ما اقتضاه المقام من الاقتضاء والابدان يعلم ان الوجود الدهري  
 ليس كالوجود الزماني بل كالوجود الخارجى على معنى ان دعاء الدهر الذي هو ظرف الوجود  
 وهو ليس بشئ آخر غير الوجود بل هو الحصول لاصل في الاعيان لاني الزمان كما ان الخارج  
 ليس بشئ آخر غير الوجود والعينه بل هو الحصول لاصل لاني كحاط الذهن نقط بل خارج الاذهان  
 ايضا بخلاف الوجود الزماني فان الزمان زائد على اصل الوجود ويعلم ان الدهر على المعنى الاول  
 امر متبارى وعلى الثاني امر متاصل فان المراد بانه الحصول لانفس الحصول المصدر في التفسير  
 الى سبيل الرشاد ومنه العصمة والسداد قوله فليتأمل يحتمل ان يكون اشارة الى ان الزمان  
 لا يمتص على المتعاقبات في الخارج في نفس الامر والواقع حتى يحجر المحذوران في صورة  
 التعاقب في نفس الامر ويلزم الحال لان العقل لا يحكم فيها بجواز التطبيق الخارجى في  
 زمان متناه لكونه فرع الوجود في ذلك الزمان ويقال بان العقل كما يلحظ اجمالا جزئيات  
 مفهوم اللاتناهي المفروض الوجود في الزمان المتناهي بدون ان يرسم تلك جزئيات نفسها  
 ويحكم حكما كلياً بان كان التطبيق الخارجى في ذلك الزمان كذلك يمكن ان يلحظ اجمالا جزئيات  
 مفهوم اللاتناهي المفروض الوجود في الزمان الا انه من الزمان المتناهي الذي تحقق  
 فيه التطبيق الخارجى ويحكم حكما كلياً بان كان التطبيق في زمان متناه لا بان المطابقين

٢٢

رغبت

رسم

ربيع



موجودان في هذا الزمان ومنطبق احد هاتين الاقوال بان احدهما المتقرر في زمانه يصح ان يتحقق  
 بسببه على سبيل كذا الاخر المتقرر في زمانه ايضا وهكذا الطباق سائر الاحاد على سائر الاحاد مع غل  
 النظرانه وجد في الزمان انما هو في الاخر قائل وكن من المتخصصين وقال بعض الفضلاء المحشين  
 على شرح المواقت انه لا بد ههنا من التقدم والتاخر اما وضعا وطبعيا وهما من الاضافات  
 المتكررة فيجب جماعها وجمع موصوفها في وجود وذلك لوجودنا الوجود الخارجى لعدم  
 اكتمال الوجود والذاتى الاجمالى لعدم الاتيان وانتفاء الوجود والذاتى التفصيلى واجاب بعضهم  
 بان ذلك الوجود الخارجى هو نفس الواقع والمقدم والمتاخر مجتمعان في الواقع فان  
 كلاهما موجود بالوجود الواقعى في زمانه وكونهما من الاضافات لا يستدعى ان يجتمعا في زمان  
 واحد بل بان يجتمعا في الواقع انتهى اقول لا يخفى ان النظر في الواقع اوسع واعم من ظرفها  
 بخصوصين وكل منهما ما تحقق فيه الا في ضمن معرض انما هو ولا شك في ان كلاهما متقرر  
 عن الاخر في كل موطن خاص هو في الحقيقة مغترف مستحصل له والتضايقت يوجب لمقارنته  
 في اى ظرف تحقق والمقارنة في مفهوم مبهم اعم لا يفنى عن المقارنة التامة اللهم الا ان  
 يلزم بذلك قائل اقول ابواب الصائب ان المضاف قد يكون بسيطا حقيقيا لا يكون  
 حقيقة غير نفس الاضافة وقد يكون من مقولة اخرى يعرضها الاضافة وهو يكون مضافا  
 مشهورا فيمكن ان يقال لكل من المتقدم والمتاخر حقيقة غير كونه مضافا باعتبار ذاتيهما  
 لا يجب ان يقال الوجود واثباته المتقدمة والمتاخرية انما تعرض لهما في العقل ولا استحالته  
 في وجودها دفعة في معنى ان العقل اخذ مفهوما وجعل عنوانا للحقيقة الموجودة في الزمان  
 السابق وحكم على ذلك لمفهوم بالمتقدمة باعتبار الانطباق واخذ مفهوما وجعل عنوانا  
 للحقيقة الموجودة في الزمان اللاحق وحكم على المتاخرية باعتبار قانما يلزم معية تلك المفقولة  
 ولا شك ان مثل هذا الحكم الكلى الاجمالى لا يوجب عدم الاتيان ولا حضورا للامتناسى  
 مفصلة فتبصر وكن من المتبصرون واحمد الله الذى لا علم لنا الا بالاعتنا قوله بان ملاحظة  
 العقل الاكمل ان اريد بالتطبيق الخارجى الوهمى الذى هو عبارة عن ايقاع المحاذاة  
 في الخارج او الوهم بين المتجانسين فلان حكم العقل يصح ايقاع ذلك في زمان متناه

لا  
 يقال بان  
 زمانه  
 لا يكون  
 متناه

بين الامور الغير المتسقة وان اراد حكم العقل بان في الجملة انما يكون في الناقصة شي من ذلك  
وذلك حكم بالتفاضل ولا نتم استدلاله للانقطاع بل هو المفروض اولاً والا لنقطاع انما يكون  
اذا تميز الواسطة عن الطرف والا لتساق فيه ليس الواسطة متميزة عن الطرف واليه مالى الشك  
حيث قال في بعض رسائله ان سلم جريان التطبيق فيه يمتنع لزوم الانقطاع على تقدير ان يكون  
في الكل مالا يكون باذنه شي من سلسلة الجبر لان تلك لزيادة قد يكون في الاوساط  
لا في الطرف لا الاوساط بل اى الاوساط على ما ذهب اليه البعض فلابد من الانتهاء نعم اذا اخذ  
جزءاً بجزء مفصلاً فيقع التطبيق لكن اذن وقع الترتيب ولو كان ذلك حكم هو حسباني  
الا لنقطاع فلما اجتنابنا في اقامة البرهان وقد اذعن الباقى امام العلماء المتأخرين بان شرط  
الاجتماع مع الترتيب لا يمتنع من جريان البرهان في استداد الزمان وغيره من الامور الغير  
القارة لتأتى التطبيق فيها باعتبار اجتماعها في وعاء الاله هرقد ورد عليه بعض رسا والمتأخرين  
بان ما يفرض من التطبيق بين الامور الغير القارة في نسخ حقيقتها ان كان بحسب الخارج  
فمن المحالات التى لا تصلح ان يتبني عليها لزوم الانقطاع في الواقع وان كان باعتبار  
الذهن فانما يتأتى فيما ارسم من تلك الامور في الذهن فيدل على تناهى ما ارسم منها في  
الذهن دون ما تقر في الخارج فاقول يجرى مثل هذه الامور القارة بان ان كان بحسب  
الخارج فمن المحالات اخذ ان كان باعتبار الذهن فانما يتأتى فيما ارسم من تلك الامور في  
الذهن اخذ ان فرقت بينها بالاجتماع والتعاقب فقد ورثت الامور الغير القارة في نسخ  
حقيقتها ايضا مجتمعة من حيث الوجود في وعاء الدهر فلما يكفي في الحكم الكلى باسكان ملاحظة  
العقل جزئيات مفهوم الالاتنا هي المجتمعة باعتبار فرض صدق عليها لا باعتبار ارتسامها  
في العقل فليكن ملاحظة جزئيات مفهوم المتعاقبة في نسخ حقيقتها المجتمعة من حيث وجودها  
في وعاء الدهر واسديوتيه من يشار واسدؤ والفضل العظيم قوله لان المجموع يتوقف على  
المجموع الخ انت تعلم انه لا يخفى على من تعرف انه فرق ما بين ان لم يحظ الوحدة مرتين مثلاً  
على ان يكون الوحدة هي الملحوظة لمحاذا ذاتها وهي المقصود قصد اوليا لكن مرتين بين  
ان لم يحظ الوحدة المتكررة مرة واحدة على ان يكون الوحدة المتكررة المنشأة هو المقصود اولاً

على ما مر  
في المتن  
من  
الاجتماع  
مع الترتيب  
لا يمتنع  
من جريان  
البرهان  
في استداد  
الزمان  
وغيره من  
الامور  
الغير  
القارة  
لتأتى  
التطبيق  
فيها  
باعتبار  
اجتماعها  
في وعاء  
الاله  
هرقد  
ورد  
عليه  
بعض  
رسا  
والمتأخرين  
بان  
ما يفرض  
من  
التطبيق  
بين  
الامور  
الغير  
القارة  
في  
نسخ  
حقيقتها  
ان كان  
بحسب  
الخارج  
فمن  
المحالات  
التي  
لا تصلح  
ان يتبني  
عليها  
لزوم  
الانقطاع  
في الواقع  
وان كان  
باعتبار  
الذهن  
فانما يتأتى  
فيما ارسم  
من تلك  
الامور  
في الذهن  
فيدل على  
تناهى ما  
ارسم منها  
في الذهن  
دون ما  
تقر في  
الخارج  
فاقول  
يجرى مثل  
هذه  
الامور  
القارة  
بان ان كان  
بحسب  
الخارج  
فمن  
المحالات  
اخذ ان كان  
باعتبار  
الذهن  
فانما يتأتى  
فيما ارسم  
من تلك  
الامور  
في الذهن  
اخذ ان  
فرقت  
بينها  
بالاجتماع  
والتعاقب  
فقد ورثت  
الامور  
الغير  
القارة  
في نسخ  
حقيقتها  
ايضا  
مجتمعة  
من حيث  
الوجود  
في وعاء  
الدهر  
فلما يكفي  
في الحكم  
الكلى  
باسكان  
ملاحظة  
العقل  
جزئيات  
مفهوم  
الالاتنا  
هي  
المجتمعة  
باعتبار  
فرض  
صدق  
عليها  
لا  
باعتبار  
ارتسامها  
في العقل  
فليكن  
ملاحظة  
جزئيات  
مفهوم  
المتعاقبة  
في نسخ  
حقيقتها  
المجتمعة  
من حيث  
وجودها  
في وعاء  
الدهر  
واسديوتيه  
من يشار  
واسدؤ  
والفضل  
العظيم  
قوله  
لان  
المجموع  
يتوقف  
على  
المجموع  
الخ  
انت تعلم  
انه لا يخفى  
على من  
تعرف  
انه فرق  
ما بين  
ان لم يحظ  
الوحدة  
مرتين  
مثلاً  
على ان  
يكون  
الوحدة  
هي  
الملحوظة  
لمحاذا  
ذاتها  
وهي  
المقصود  
قصد  
اوليا  
لكن  
مرتين  
بين  
ان لم يحظ  
الوحدة  
المتكررة  
مرة  
واحدة  
على ان  
يكون  
الوحدة  
المتكررة  
المنشأة  
هو  
المقصود  
اولاً



والذات هي الملاحظة الاولى وحدتان غير متناه متقدستان بالطبع على الاثنينية ويعبر عنها  
 بالوحدات المحضة وفي الملاحظة الثانية وحدة مكررة يعبر عنها بمجموع الوحدات وتلك هي  
 الاثنينية المتأخرة بالطبع عن تينك الوحدتين السابقتين سبقا طبيعيا وعلى هذه المشاهدة  
 فرقان ما بين الواحد والاثنين اى معروض الوحدة والاثنين من الاثنين معروض الوحدة  
 لما هو المجموع لا معروض الوحدة السابقتين ان العدوح عبارة عن مجموع الوحدات  
 وليس شئ من مجموع الوحدات لما هو مجموع الوحدات بداخل في حقيقة شئ من الاعداد بل  
 نسبت الدخالات خالصة وان كان المجموع من لوازم الوحدات فالداخل حقيقة ثلثة مثلا  
 الوحدتان للمحاذ الاول لا الوحدة المتكررة بالمحاذ الثاني وكذلك تداخل في ثلثة من  
 الرجال مثلا الرجلان باهى الرجلان للثلاثين لا مجموع الرجلين بما هو المجموع الذي  
 هو معروض الاثنين فاذا لم يستصح ان يكون المجموع الثاني موقوفا عليه للمجموع الاول كذا  
 لان جزئية المعروضات بعضها بعض منوطة على جزئية العدد وانما الجزئية في تلك المعروضات  
 بالعرض وتبع جزئية العدد وما لها ما تفرقة وهكذا قال الباقر امام العلماء والمتأخرين في كتابه  
 تقويم الايمان ووافقه بعض العلماء والمتأخرين في حاشية شرح المواقيت وعلى الرسالة المعروفة  
 في التصور والتصديق ومن ههنا ينبغي ان يعلم الفرق بين الوحدات والعدد انما هو  
 فرقان اعتبارى فانما هى باعتبار ملاحظتها لذاته مرات تفصيلية اطلقت عليها الوحدات  
 وبسبب الملاحظة مجموعها مرة واحدة سميت باسم العدد وليس فيه سوى تلك الوحدات اما  
 منضمها لها بل انما هو امتزج عنها فاجزأ الصورى والهيئة الوحدانية انما تعرض لها عرضا  
 وامتزاعيا فليس في الواقع الاكثر ثم العقل اذا لاحظ اليها امتزج عنها هذه الهيئة الوحدانية  
 فتأمل في مثل هذا المقام فان فيه شيا بعد ليس خفاؤه على من ارتاضت نفسه لا يتوهم  
 وضع ما قال الشارح بان انتهاء على وجود المجموع ووجوده فيما اذا لم يكن بين اجزائه فاق  
 هم واشبات وجود المجموع بانه عبارة عن جميع الاجزاء وجميع الاجزاء موجودة فالمجموع موجود  
 غير تمام لانه لو تم دليكم لزم من تحقق زيد وعمر وتحقيق مجموع هو موجود وثالث وكذا الى الابد لا يتوهم  
 وهو باطل لعدم وسعة العالم كافية لها مع ان الاقل من الاركان وتلان الصورى

العدد السبعة  
 والواحد والاثني عشر

غير صحيح ان اراد من الجميع كل واحد في المتقدمتين والوسط غير مكرران اراد من احدهما  
كل واحد من الاخرى مجموعهما والكبرى هم ان اراد من الجميع منهما المجموع ولاننا نعلم ان  
المجموع هي الاجزاء بل الموجودات حاصل عن نفس جميع الاجزاء بدليل ان الاجزاء معروضة  
لوجودات المعسودة المتوابع والمجموع موجود واحد لان الاول غلظة محض متصاف  
لا تختص بالمثلين بين اجزائه فاقه فانه ينتهض فيما كان بين اجزائه افتقار ايضا بان  
انما تحقق كذا وكذا تحقق مجموع وهو موجود ثالث واللام يتحقق مع انه موجود في نفسه  
واجبوا على ما هو المشهور ان المجموعات اللاتناهيية التي تلزم من مجموع واحد انما تكون  
امرا اعتباريا واللاتناهيية لا يقتضيه لان الماهية اعتبر فيها شيء من ابعاضه مرتين اعتبارا  
وهنا كذلك وعلى ما تعرفت ما بينا لك ان المجموع لا يتركب من وحدات وامر انقسم اليها  
حتى يكون مولفا خارجيا بل انما يتغاير ويتنازع من الوحدات باعتبار احدا منها والملاحظة  
وبسبب الوجود الانتراعي فاذا انما يوجد كل مجموع وجدا باعتبار سوا حفظ الذي اذالم  
ليحفظ ينقطع السلسلة فلا يتوهم عدم كفاية وسعة العالم لها لعدم احتياج الاعتباريات  
الى تلك الوسعة وهذا البيان مشترك بين هاتين الثالث فليست محتاجا الى كلام تفصيل  
والثاني تعرفت حاله فيما سبق آنفا فتذكره قوله فيلزم ان يكون له انما فيلزم ان يكون  
له اجزاء متخالفة لم يصح ان يجمع بعض منها مع بعض في شيء واحد على سبيل البعضية فانه لا يستلزم  
في ان الاثنينية والوحدة مثلا متحققان في كل مجموع فوقها فلو جوزه تركيب لعشرة مثلا من  
تلك المجموعات العددية فليس بد من انها يعتبران في تلك العشرات بمرات شتى مرة بالانفراد  
مرة في ضمن مجموعات التي هي اجزاءها وهذا لا يخفى على البطلان عند الذين المتين فاذا ان  
لا بد من ان يكون الماهية التي تقوست بمجموع غير الماهية التي تقوست بمجموع آخر لانك  
تعلت بما علمناك ان لا تحصل من مجموعها بشيء واقعي فلزم تعدد تمام الماهية لشيء واحد  
وح ظهر عدم سهولها قال المحشي من انه لا يلزم من تركيب عدد ما تحته من الاعداد لعددها هية  
ذلك تعدد غاية ان العدد يتركب من امور متخالفة الماهية وهذا غير ممكن كما يجوز ان المركب  
من العناصر المتخالفة حقيقة لان العدد حقيقة محصلة ولا يحصل حقيقة محصلة واحدة

والمجموع  
هو  
باعتبار  
الاجزاء



من امور قبايع في الاجتماع ولا يطرح دفع هذا الاحتمال كفاية لبعض المجموعات لي حصول  
 العشرة مثلا ولزوم تعدد الماهية على تقدير الكفاية الا بان يدعى ان كفاية بعضها في حصولها  
 في نفس الامر بدعي قوله هذا الكلام ثانياً في انك تعلم بعد الفرق بين كفاية الاحاد على  
 ان يكون كل واحد منها ملحوظا كفايا تفصيلا ذاتيا وبين كفاية الاحاد على ان يكون ملحوظا  
 مرة واحدة كفايا ان العدد انما هو تلك الاحاد المخصوصة بحسب تلك الملاحظة الثانية  
 كما ان لا يلزم من دخولها تحت الملاحظة الاولى دخولها تحت الملاحظة الثانية وهذا  
 معنى ما قال بعض الحكماء من ان العدد على تقدير عدم الاشتغال على الجزاء هو  
 هي الوحدات المعروضة للمباني في الصورة لا الوحدات الصرفة يعني ان العدد على تقدير  
 عدم خروج الجزاء عن الصورة هي الوحدات من حيث انها اذ لا حظ العقل ليهاتة تنزع منها  
 جزاء هو راي متوالة اهم من ان يكون ذلك الامر الصوري خصوصية التي هي متوالة الاحاد  
 المطلقة ليهمة على هذا التقدير او اما اخر لانه امر ينظم فتلك الاحاد لمسا عروضا قايما  
 خارجيا وليس وحدات صرفة فان العدد حقيقة مستحصلة والوحدات الصرفة امر مبهم ومعنى  
 مبهم لا يتحققنا هذا لا يتوهم ان حثية العروض ان دخلت فيه لزم اعتبار الجزاء بصوري  
 وان خرجت عنه يكون هي الوحدات الصرفة فانها خارجة عن حقيقة الاحاد بل هو اعم ولكن العقل  
 ينزع منه ويصفه بوصفا انتزاعيا وليس بحيد العقل واسطة بين الاطباق والتركيب  
 وهو التقدير فالله اعلم من نفي التركيب تحقق الاطلاق والعقل بان التقييد داخل  
 والقييد خارج كلام مذكور في كلامه وما قال المحقق في اثبات الصورة المتوالة للعدد من انه  
 لو لم يكن جزاء متبع لصدق عليه الوحدة اذ كل كل كما يصدق على واحد من افراده لصدق  
 على كثير منها وما يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه العدد لان العدد من مقولة لزم والوحدة  
 ليست من المقولة لا يستقيم ما عرفناك اللهم الا اذا حمل الكلام على ما بيناه من اثبات امر  
 لنا كذا على الماهية الجنسية التي هي الوحدات لما هي الوحدات ليهمة من دون خصوصها واذن  
 لا يراد عليه ان اكثر الذي يصدق عليه الكل هو الاحاد المحضة لا ما هو المركب منها فان ساطع الا  
 جزئية تلك الصورة لها ونظامها اليها ولا يتوهم دفعه بل منع كل كل يصدق على كثير من افراد

هذا هو المعنى الذي مر عليه في الكلامين



لان الكلي انما هو يقبل الاشراك على كثيرين على وجه الاجتماع واما المضموم الذي يصدق في نفسه على كثيرين لا على وجه الاجتماع بل على وجه البديهة انما هو مفهوم الفرد المتشعب والفرق بينهما اظهر من خفاء فتفكر تفكرا غامضا قوله وعلى ذلك نؤاخذ على تركيب معروض العدد من معروضات الاسداد التي تحته وما يوجب لا ذمان بالابتناء عليه هو قوله وعن مجموع آيات حج ولا لا لو لم يكن موجودا في نفسه وراود وجودات احادها لم يستند اليها غير مستندات الاحاد وانت تعرفت بما عرفناك ان تحقق المجموع لا يتوقف على جزئية المجموعات التي تحته ولا على انقسام الاحاد ويحق ان الاتحاد اذا لوحظت مرة وحدانية على ما سبق يسمى المجموع واذا لوحظت مرات متعددة يسمى الاتحاد بالاشرفا للمجموع انما يتوقف على جزئية الاتحاد بالاشراك كما تفصيله ولا يظن وجه الابتناء بانه ان انتفى الجزئية انتفى وجود المجموع الاقل وبانتفاء ينتفى وجود المجموع المطلق وبانتفاء تستند المعلومات المتكثرة الى الامور الموجودة بانه لو كان المجموع الاقل المتغاير للمجموع الاكثر موجودا فاما هو عين المجموع الاكثر او خارجا عنه او داخل الى آخر ما ذكره في الشرح فاني اثبت انه خارج عنه وما داخل ضرورة انه لا ياتي الاتحاد بالا اعتبار الثاني وبهذا الاعتبار ليست مجموعة بل احاد اما الاثر ومن يانع نفكاك الاقل عن الاكثر فمبايع محض والاستلزام لا يخفى عن الانفكاك على المتأمل لصائب ومانيسف ان يعلم ان ما هو طريقة الشيخ في حكمة الاشراق الذي هو ماخذ طريقة هذا المحقق لعلنا ايضا يوجه الذهن الى الابتناء عليه من ان العقول المفارقات كثيرة ولا بد لها ان ترتب ويحصل من الاول ثان ومن الثاني ثالث وهكذا رابع وخامس وهكذا الى ان يحصل مبلغ كثير وكل واحد من هذه الانوار العقلية لا حجاب بينه وبين النور الاول الواجب في الحق انما هو في الواجب الالهي لانيته والشواغل الجبرمانية فهي تشابه النور الاول ويقع عليها شوائب ثم ينعكس النور من بعضها على بعض فكل عال يشرف على ما تحته وكل سافل يقبل الشعاع من نور الانوار بتوسط ما فوقه رتبة فترتبة حتى ان العقل الثاني يقبل الشعاع من نور الانوار مرتين مرة بلا واسطة ومرة بواسطة النور الاقرب والثالث اربع مرات مرة بلا واسطة ومرة بتوسط النور الاقرب ومرتين بتوسط النور الثاني والرابع كان

بالمجموع  
المتشعب  
والفرق



مراتب أربع مرات من انعكاس صاحبه ومرتين من انعكاس الثاني و مرة من النور الاقرب  
 و مرة من نور الانوار بلا واسطة و هكذا الى ان يعجز النفوس الانسانية عن الاحاطة فيحصل  
 من كل واحد من هذه الاشراقات فمن كان وعلى من كان نور جوهرى عقلى ثم لما كان  
 كل واحد منها لعدم اكجاب يشاهد نور الانوار و المشاهدة غير فيض الشعاع فيحصل من هذه  
 الجهة جملة اخرى من اجزاء العقلية مثل ما حصل من الاشراقات ثم يحصل من هذه الوصول  
 من المشاركات بعض اشعة بعض مع بعض اشعة غير اعداد كثيرة من العقول ربما يحيط  
 بها الهامى تعالى كما قال و يعلم جنود ربك لا هو ثم يحصل من بعض هذه الوصول المشاركات  
 اشعة جميع الارباب النوعية العقلية و طلسمات البسائط و المركبات العنصرية فبدأ كل من  
 هذه الطلسمات هو نور الانوار و انت لما تعرفت حال انتهاء الماخوذ فتعرفت حال انتهاء الماخوذ  
 سهل عليك قتال و اسد يعول الحق و هو يمدى الى السبيل قوله حتى يحصل المعلومات ان  
 تقريره انه اذا صدر عن مبدأ اول هو اثنان في اول مراتب المعلومات ثم يصدر عن به واحد  
 فيكون ثمانية المراتب ثم اذا وجد آت بج فيجوز ان يصدر من آتوسط به واحد شئ و بتوسط  
 ج واحد شئ ثمان و بتوسط ج معا ثالث عن به بتوسط ج رابع و ان فرض في المرتبة  
 الثانية ان يصدر عن آتوسط به د فوجد في المرتبة الثالثة اثنى عشر لانه يجوز ان يصدر عن  
 آتوسط اثنى عشر و بتوسط ج ثمان و بتوسط ج معا ثالث و بتوسط د رابع و بتوسط آ ج  
 خامس و بتوسط ج آسادس عن به بتوسط آ سابع و بتوسط ج ثامن و بتوسط ج تاسع  
 و عن ج واحد عاشر و عن د واحد حادى عشر و عن آ ج معا ثمانى عشر و يكون هذه كلها في ثالثة  
 المراتب لوجوز ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شئ صار ما في هذه المرتبة اضعافا  
 مضاعفة قوله و لا يقترح في هذا الدليل انما بان يقال سلمنا ان جملة الموجودات بتامها  
 مستقرة فاقره الى العلة لكن لم لا يجوز ان يكون علتها جزرا بيان ذلك انه اذا توقف  
 على ب و ب على و هكذا الى لا نهاية كان المجموع بالاشتر معلولا و جزؤه و هو ما فوق االى لا نهاية  
 علة له فيجوز ج تلك السلسلة ان يكون كل سابق علة للاحق الى غير النهاية فيكون علة جملة  
 هو مجموع الاجزاء التى كل واحد منها معروض للعلة و المعلولية بحيث لا يخرج منها الا المعلوم ليجت

أقول على حصر القبح منع على ما لا نسلم ان للجميع وجود آخر سوى وجودات الأجزاء وانما يكون  
للجميع وجود اعتباري فلا يحتاج الى علة موجودة والتقدير الصائب هو انه لو لم يكن في الوجود  
واجب بالذات لكانت الموجودات بأسرها جائزات صرفة وجملة الجائزات الصرفة متناهية  
ولا متناهية كجائز واحد في حكم جوازها وجودا بالأسر فيجوز انتفاءها بالأسر بان لا يوجد واحد  
منها أصلا ولم يكن مستندا الى مسبب وذلك محال لان سبب الجائز مالم يجب به وجوده ولم  
يتمنع عدمه ولم يوجد ذلك جائز فاذن لو انحصر الموجود في الجائزات الصرفة لكان للجملة المنتهية  
منها وجود بلا وجوب وقد ريت ان لا وجودا لا بالوجوب وان سلم جواز عدم في حد ذاته و  
امكانه الذاتي وجوبه بالغير لا جواز عدم في نفس الامر والواقع فيدعي جواز المعدوم في نفس  
الامر لان العلة اذا كانت جائزة صرفة بدون الواجب متناهية كانت اول متناهية فهي  
ما لا يحصل بها وجوب لمعلول بجواز انتفاءه مع انتفاءها وان لم يجز انتفاءه مع تحققها وانما  
يجب الوجود اذا امتنع انحاء عدم بخلافه فان عدم الذي هو نقيض الوجود لو لم يكن  
ممتنعا بجميع انحاء في وقت وجوب الوجود فكان من الجائز ان يتحقق عدم في تلك الوقت  
وجوب الوجود انما هي ضرورة الوجود وجواز تحقق عدم انما هو امكان سلب الوجود فهل هو  
الاتناقض فاذن لا بد ان يدخل الواجب بالذات في سلسلة الاستناد وهذا التقدير التحقيق  
لما كان مسلما عن المواخذات الظاهرية اورد في مقام المنع على برهان الاثبات فتأمل  
قوله يلزم ان يكون معلومات الله تعالى متناهية والا فلا انها لو كانت غير متناهية لكان  
صورها العلمية ايضا غير متناهية تبه لان الصور شرائط وجوداتها وعللها على ما هو معتقدات  
المشائين ولا يتصور وجودات المعلولات بدون وجود العلل فلا بد من وجود تلك الصور  
فيجري التطبيق وجرمان البرهان بهذا الطريق مع ان المعلولات ان كانت لا متناهية  
ينجر البرهان اليها في نفسها بدون الالتفات الى عدم تناهي الصور لعل منشاء لا تناهي المعلولات  
من متفرعات لا تناهي الصور ورشاعة فالاولى ان يجري فيها هو الاصل في عدم التناهي  
وحاصل الجواب منع كون العلم صور منفصلة كما ذهب اليه تلك الفرقة وربما يدعي على روايه  
بانه لا يمتري في ان الله تعالى يعلم الاشياء كلها عنده وجودها ما يعلم الشر في الكسوف لان العلم



التام بشئ من انحاء الوجود لا يحصل الا بمجرد حضور ذلك الشئ من الوجود عند العالم بدون  
 حصول مثال له هو غيره بل كحى ان يكلم بعدم وجود المثال له اصلا لان الموجودات انما حجة  
 بما هي خارجية لا يمكن حصولها في الذهن حصولا مطابقا لها والا يلزم ان يكون الموجودات انما حجة  
 بما هو انما حجة موجودا في ههنا فلو لم يعلم بذلك العلم التام لزم ان يكون عالما لما اوجده كما  
 اوجده وان يكون سببا لاشياء لا يعلمها وهو صريح النقصان وايضا العلم التام بالعلية التامة  
 يوجب العلم التام بمعلولها على معنى ان العلم بالعلية تمام حقيقة التي بها علية تامة سببية  
 لمعلولها انما يخص يقتضيه العلم بذلك المعلوم فالواجب لوجودها كان وجوده الذي هو عين  
 ذاته شيئا كاملا لوجود ذاته الموجودات على الترتيب هو يعلم ذاته بمجرد حضور ذاته ووجوده  
 الذي هو ذاته فوجب ان يعلم الموجودات على النحو الذي حصلت منه وهو كونها موجودات  
 خارجية فاذا كان له شئ ما علم حصوله وكان صورة شئ ما حاصلته في ذاته سبحانه ان يعلم  
 ذلك الشئ عند وجوده علمين علما صوريا وعلما حضوريا معا ضرورة ان العلم الصوري لا يحصل  
 له قبل وجوده لا يجوز ان يزول منه تعالى عن ذلك عند دخوله في الوجود لانه ليس محل الزوال  
 والتغير وهذا اى كون شئ معلوما بعالم شخصه بالعلم الصوري والحضورى هيرج الا متسلع  
 اذا المعلوم بالعلم الحصى بالحقيقة والقصد الاول هو صورة العلمية لانفسه والمعلوم بالعلم الحصى  
 هو ذاته المعلوم بالحقيقة فثبت ان العلم الواجب ليس صور تفصيليا فلا يصح الانتقاض لبيان  
 الذي ذكر تفصيل العلم واختلاف الذاهب ولساعات الواردة على مختار تلك لفظة ان شاء  
 الله تعالى تبين في بحث العلم قوله الى ان علمه تعالى اجمالى اى علم وحداني تام لكل شئ  
 على وجهين وكل شئ ظاهر له ومكتشف عنه بذلك العلم وما هو ذلك العلم الانفس ذاته الالهية  
 التي هي مناط الظهور وملك لاكتشاف لذاته وبهية الاشياء وليس لاجمال ههنا كالاجمال  
 من احد والمحدود اى كون الصورة الواحدة محمولة الى صور متعددة ولان في غيره اى عدم امتياز  
 شئ عند العقل عن جميع ما يتغيره قال الباقى امام العلماء والمتأخرين ذاته سبحانه في مرتبة ذاته  
 هو العلم التام بالاشياء كلها قبل اقبل والا فاضته ثم الاشياء يفيض عنه معلومة مكشوفة غير مخبوءة  
 وهي تكون حين الوجود على ما كانت عليه قبل لتقرر من الظاهرية له المكشوفية عنه من غير

از ياد او في الظهور له وفيضان بالاشياء عنه هو نفس معلوميتها له فالواجب ان يقوم جل شأنه  
 بمبدأ كل قبض وهو ظاهر لذاته فويضا هو ظاهر لذاته ينال الكل من ذاته فكل  
 من حيث لا كثرة فيه فعلمه بذاته وبالكل بعينه جميعا لا للمعنى المصدرى نفس ذات سبحانه تعالى  
 ثم علمه بالكل بعينه معلومية الكل فالصور العلمية الحاضرة عين تقرر الكل على التفاصيل عين الكل  
 ونفس جواهر الذات المتفاصلة بعد ذاته فكثرة علمه بالكل على معلومية الكل  
 والصور العلمية الحاضرة بعد ذاته يتحد الكل في نشاط الظاهرية وذاته سبحانه هو الكل من حيث  
 المظهر والاكشاف وان كانت الكل من حيث حقيقة في قصوى الثاني من جناب قدس  
 وحريم كما انه يقول ان كانت الاشياء كلها من حيث حقيقتها في قصوى السقوط عن جناب المقدس  
 كانت الاشياء كلها لا شيئا محضا في ذلك بجناب فعله تقدير حضور الكل فيه انما هو حضور  
 الاشياء الصرفة ولا يكتمن الزكي اى المحصور بفيض الوجود ما يحو كان فعل هو الاتساق  
 فظهر ان ما ذكره من ان الاشياء تفيض عنه كمشوفة من غير زياد في الظهور له قبل التقرر خفى  
 غاية الاختلاف فلا بد من قول ان يكون وجوده تعالى منطويا بالوجودات لكافة الحاضرات ويكون  
 وجوده تعالى وجودا اجماليا للجملة او على نحو آخر من غير ان يدرك ذلك التوحيديون وما ينبغي  
 ان العلم الاجمالي لا يكون كافيا الا عند من يجعل علمه سبحانه بالاشياء على ما شهوديا اشرافا كيف  
 ويشيخ الرئيس مع اثبات العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته لا ثبت له الصور المنفصلة العقلية  
 في صدورهم بالكل يلزم الصدور بلا امتياز ثبت ملئمة ان القول بالعلم الاجمالي انما يصح على ما  
 الاشرافية ومن ههنا علم ان طريقة علمه تعالى على قاعدة الاشرافية امر معقول هي ان علمه تعالى  
 بذاته هو كونه نور الذات بالاشياء والصادرة عنه هو كونه ظاهرة له فعلمه سبحانه اضافة اشرافية  
 فهو مستغن في علمه بالاشياء عن الصور وله الاشراف على كجبه شئ عن الاشياء وعلمه وبصره واحدة  
 على معنى ان علمه راجع الى بصره لا بالعكس كما في غير هذه القاعدة فله اضافة انفعالية الى جميع  
 الاشياء بهما يصح جميع الاضافات الاشرافية وانما يحصل على تلك القاعدة حال العلم هي بالاضافة  
 الاشرافية على معنى ان الاشراف وعدم الحجاب بينه تعالى وبين الاشياء يصح انتزاع الاضافة  
 لا انها امر انضمامي واما يحصل بان يكون ح للواجب علم متغير وهو علمه بالصور الفاسدة



والتي غير في علمه تعالى غير صحيح أصلاً فانه يحل بان هذه الاشياء وان كانت بقياس بعضها الى بعض متغيرة  
 لكنها بالنسبة اليه في درجة واحدة وكل في وقته حاضرة عنده تعالى ولا يتوهم تفسير العلم الاجمالي  
 بالصورة الواحدة المتعلقة بالمعلومات الكثيرة فانك تعرفت ان العلم الصوري غير صحيح اعلم من  
 ان يكون واحداً ومتحد الال ان يعتبر بهذا اللفظ الموهوم عن الذات الاحدية تامل واسمعيول حتى  
 وهو يهدي السبيل قوله وان صفة العلم قديمة والتعلق حادث اقول لانه ارتباط واضافة بين العالم  
 والمعلوم الذي هو حادث ولا يستوجب هذا الارتباط المتغيرة والاضافة المتغيرة في ذاته تعالى  
 ولا في العلم الكلي له فان ذات القيوم الواجب ان كانت غير كافية ابتداء في حصول الصفة  
 الاضافية بل يتوقف على امر اخر لكون ذلك الامر وجوده ووجوبه حاصل منه تعالى لانه  
 معلوم بالذات او بالواسطة والذات مستقلة في افادة الكل والكل مستفادة منه تعالى واجبة  
 بسببه تعالى وبهذا الاعتبار ذلك الامر والاصالة حاصلان في نفس وجوده ومن فيض وجوده تعالى  
 بلا غلبة امر اخر وتلك الاضافة متعلقة به وان كانت لم تتعلق به من حيث هو امر غير كيف  
 وهو من حيث اعتباره في نفسه غير موجود والحاصل ان الاشياء اعتبارين اعتبار ذاتي باهي  
 ذات وبهذا الاعتبار مجردة وتعدده في نفسها بقياس بعضها الى بعض واعتبار ذاتي باهي منسوبة  
 الى الذات الاحدية القيومية فليست الا واحدة منتسبة الى ذلك بجانب بانتساب احد على  
 يتضمن سائر الانتسابات فالاضافات الاعتبارية باعتبار التعلق بها ايضا مرتبتان باعتبار  
 الذي هي صفاته تعالى لا يتغير ذاته تعالى لا يجلها وان كانت زائدة على ذاته ومعنى قوله صفة  
 العلم قديمة ان تلك الاضافات المتأخرة الزائدة على ذاته تعالى الذي هو ليس بزيادة عليه  
 قديمة ولا يخل زيادتها عليه تعالى لكان له سبحانه تعالى فان سبحانه ليس علو ومجده بنفسه هذه الصفات  
 الاضافية فيكون المبدأ في نفسه بحيث ينشأ منه هذه الصفات فما ذكره الشارح لمحقق بقوله فيلزم  
 لهم انه فقير الى التامل وعلى هذا النج يظهر معقولية كلام المتكلمين وان كان كلامهم يوجه الى غيره  
 وجه التعارضين المتقابلين قليل ولا يظن المنع على التعلق بين العالم والمعلوم الصوري  
 فمع تباين الاخلوطه وهي زيد يسجد بان المحكوم عليه ليس نفس صورة زيد القائمة بالذات لانها  
 كما ذكروا لا تمنع انتقال الحال عما يحل فيه بل ذات زيد ليس بوجوده خارجي لا ذهني مع انه معلوم

المتوهم  
 السبيل  
 على  
 ان  
 السبيل

لا تمنع الحكم على المجهول المطلق فأننا أثبتنا ان المحكوم عليه نفس صورة زيد لا من حيث هي قائمة بل حيث لا تطابق على الذات على معنى ان الصورة ترسم في العقل وتجعله عنوانا لها وتحكم عليها بسبب وجودها باعتبار نفس الصورة بما هي الصورة حتى يلزم امتناع الانتقال بل باعتبار انطباقها على المعنويون و مثل هذا مخلوطات كثيرة واجبة متعددة ولا يتوهم ايضا ان منشأ الاستحالة اما كون التعلق اضافة وهي لا تتحقق الا بعد كل واحد من المتضامين لهما واما امر آخر والاول باطل لان احد المتضامين في المثال المذكور المفروض زيد نفسه الذي هو المحكوم عليه وليس بوجوده لا صورة فلم لا يجوز ان يكون فيما نحن بصدده ايضا كذلك ان كان الثاني فلا بد من بيان ذلك لامر حتى ينظر فيه لأن منشأ الاستحالة هو كون التعلق اضافة وهي لا تتحقق الا بعد كل واحد من الطرفين نفسها او صورتهما من حيث تعيينها وتعرف ان المحكوم عليه في المثال المفروض هو الصورة من حيث الانطباق وهي موجودة وصرح عليه الحكم بسبب وجودها بل فان الكلام وسعة والفكر رخصة قوله ان العلم الاجمالي علم بالفعل لا اى عقل جمالي للمراتب الاخيرة التي هي العلوم التفصيلية واليه يشعر قولهم انمخلوق للصور التفصيلية وهو علم تلك المفصلات في وحده كون ليست هي بتلك مراتب تفاصيله حاصلة الاكتشاف في المرتبة البسيطة اكتشافها احاصل في المراتب التفصيلية بل انما هو انكتشاف لظهور آخر والى حد بسيط قوله وقولهم انما نخرج المنع على الاستدلال لعدم الزمان وقد سبق تقرير الاستدلال والمنوع الواردة عليه فلا ينعى بها قوله بل نحو آخر من التقدم وهو التقدم الدهري المتعالي عن التغير والزمان وايضا قرره على حسب يقتضيه ذلك لمقام فتذكره

الحاشية المنسوبة الى الفاضل كرم الله العلو الكيهيولوى رحمه الله على شرح العقائد العنصرية بجلال الملة والدين الى مقام انتهى اليه الدرس في المدارس في المطبع اليوسفي من ذي القعدة سنة ثلث عشر بعد الف وثلثمائة من هجرة خاتم النبين صلى الله عليه وعلى آله وصحبه جميعين





بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشارح هو انسان انه اقول المعروف باللام هو مطلق مع تخصيص حاصل  
من قبل اللام فهو عارضى لا يمنع الاطلاق فالمرجع هو المطلق المذكور صراحة والتعريف باللام  
والاعتقار المقاد من التويز من عوارضه كما حقق بعض المحققين واليقول كمال المطلق  
على الفرد الكامل على المجاز حتى ينتهي الاطلاق اي بعد وجعل محلي باللام معهما كلفظة واحدة  
انما هو في الاحكام اللفظية دون المعنوية حتى يمنع الاطلاق الذي من صفات المعاني وتلك  
قال علماء النحويين مثل الرجل ليس بكلمة نظرا الى تعدد المعنى وان كان في اللفظ يشابه المظهر  
فهما كلمتان والتان احدهما على الاطلاق والاخرى على التقييد العارضى والتعريف  
قد يكون اسما وقد يكون لفظيا وهذا يحتملها ولا بأس في اخذ النوع في تعريف الاصناف  
وتخصيص بالانسان لعدم نبوت نبوة الملك والاتفاق على نفى النبوة عن الجن والقول  
بنبوة مريم مرجح فأيثاره على الرجل لانها سياتي في المقص قوله ما اوحى اليه وهو الالف في  
القلب بنسبة البعث الى الله تعالى سابقا في التعريف فهم انه الملقى هنا ولا يحسن التعريف  
بانه الالف في قلب لرسول كما لا يخفى قوله وعلى هذا انه ليس بنقض على التعريف لان ما دونه

اللفظ

اشارة الى ان التعريف  
بالمطلق محمول على اللفظ  
انما هو في الاحكام اللفظية  
دون المعنوية حتى يمنع  
الاطلاق الذي من صفات  
المعاني وتلك قال علماء  
النحويين مثل الرجل ليس  
بكلمة نظرا الى تعدد المعنى  
وان كان في اللفظ يشابه  
المظهر فهما كلمتان  
والتان احدهما على  
الاطلاق والاخرى على  
التقييد العارضى والتعريف  
قد يكون اسما وقد يكون  
لفظيا وهذا يحتملها ولا  
باس في اخذ النوع في  
تعريف الاصناف وتخصيص  
بالانسان لعدم نبوت  
نبوة الملك والاتفاق على  
نفى النبوة عن الجن والقول  
بنبوة مريم مرجح فأيثاره  
على الرجل لانها سياتي في  
المقص قوله ما اوحى اليه  
وهو الالف في القلب بنسبة  
البعث الى الله تعالى سابقا  
في التعريف فهم انه الملقى  
هنا ولا يحسن التعريف بانه  
الالف في قلب لرسول كما لا  
يخفى قوله وعلى هذا انه  
ليس بنقض على التعريف لان  
ما دونه







المستثناة هي التي على النبي وصحابه عليه وهذا يشمل العلم والعمل وكذلك المستثنى منه مشيها  
 قال لا فراق من حيث الاعتقاد والعمل موجب للملاكم والنجاة والناجية ناجية مطلقاً لا يدخل  
 واحد منها النار أصلاً وموفق الحديث المخرج للناجى والشتاعة للمخطئ وكل أخطأين يوجبان  
 الشناعة فالتيقيد خلاف الظن فترك الصلوة فرقة وقاطع الطريق فرقة كما ان مقتدر  
 حقيقة الشناعة والميزان والصراط فرقة ومنكرها فرقة والكل في النار الا من صلح صلاحه  
 علماً وعملاً وتبعه تسليم ودخل بعض افراد الناجية في النار لا مناقشة في الاستثناء ايضاً لان إضافة  
 الكل الى المعرف في الحديث وان اوجب دخول كل واحد لكنه لا يستلزم دخول الجميع في  
 الاستثناء فخرج المعنى ان جميع كل فرقة دخلت النار الا واحدة فان جميعها لا يدخل النار  
 وقيل في بعض الكواشي ان الهاكمة هي المخلدة في النار والناجية هي التي تدخل بها حسناً  
 وهذا يستلزم امة الاجابة لا يكون مخلدة في النار قوله لا استقلال بكثرة آه حاصل المعنى  
 ان سائر الفرق طويلة الملكث الا فرقة واحدة فانها تخلية وبها اعم من حيث العمل والعقيدة  
 ولقلة الملكث غير بعده لكنه لما كان الملكث وعدمه اعم من ان يحصل بالاعتقاد والعمل  
 لم يتحقق الغيب في تصحيح العقائد لان الملكث وعدم الملكث لا يعرف باي شئ منها قوله جمع  
 صحابهم بالتسكين كسفر جمع سافر وليس جمع صاحب لان فاعلاً لا يجمع على افعال المراد بالرواية  
 اللقاء فيشمل الاعمى قيل لا تغفل عن لفظ الاصحاب فانها جمع الجمع ولا يكون تبعاً لاصحاب  
 على مذهب الشيعة فانهم قالوا ثلثة من الاصحاب مقبولة على ابو ذر وسلمان في رواية و  
 بلال في رواية والثلثة لا يكون جمع الجمع قوله وهم الاشاعة آه ومن هو في طبقتهم كما ترى  
 فانما لا يتخالفان الا في مسائل لا يفتق بها احد هما الاخرى قوله كالمعزلة آه اعلم انهم

على تقدير ان يكون الملكث في كل فرقة من الفرق  
 من كلام بعض الرواة في قوله لا تغفل عن لفظ الاصحاب فانها جمع الجمع ولا يكون تبعاً لاصحاب  
 على مذهب الشيعة فانهم قالوا ثلثة من الاصحاب مقبولة على ابو ذر وسلمان في رواية و  
 بلال في رواية والثلثة لا يكون جمع الجمع قوله وهم الاشاعة آه ومن هو في طبقتهم كما ترى  
 فانما لا يتخالفان الا في مسائل لا يفتق بها احد هما الاخرى قوله كالمعزلة آه اعلم انهم









الذي هو نفى المقيد بوجوب تحقق العدم في المرتبة بذلك المعنى ولا يقال ان سلب حدائقه ينفي  
في المرتبة لا بوجوب الانفي المقيد ولهذا لا ثبت ثبوت العدم في المرتبة لانا نقول سلب لوجود  
المقيد بكونه في المرتبة هو المعنى يتحقق العدم فيها لا تتحققه على سبيل العدول لان المرتبة اذا  
عن الوجود وتحقق سلبه بصدق السالبة وهو المراد بالعدم في المرتبة فهذا النحو من العدم سابق  
على الوجود وليس هذا النحو من العدم عن الغيول للممكن لذاته ولهذا لا يتفاوت حاله حالتي  
وجوده وعدمه ولا يتا فيها لانهما بالغير وهذا نظر الى الذات فهذا النحو من تقدم العدم على الوجود  
هو المعنى بالحدوث الذاتي لكن يريد عليه انه ان اريد بهذا النحو من التقدم المتقدم بالذات الذي  
يدور على السنته وهو تقدم العلة سواء كانت تامة انا قصة فلا ينتج المطلوب فان اثبات  
العلية يصح في خفا ودان اريد نحو آخر فخل احصر في نفس المشهور وادبع عند بعض المتأخرين  
فيجاب باختيار الشخص الاخير ولا منافاة في نقض احصر ذلك ان تقول كلما وجد شيئا لم يكن  
نظرا الى نفس وجودها ان نفيك احصرها عن الاخر فقد يكون بينهما اللزوم وقد يكون بالعلية و  
لا يكمل بالية احدهما للآخر الا اذا وجد العلاقة على نحو ما مر مع جمية الثاني للاول كما يقال ان الطلوع  
بيلة للشمس وهما كل لوجودين ذلك لعدم دون العكس ولذا لا يكون الوجود الا بحيث يتصور ذلك  
العدم وقد يتصور ذلك لعدم دون الوجود فانه حكم بالتعجب بالضمك ان العكس ما ذلك الا بمعنى عدم الانفكاك  
والتبعية من احد الطرفين عند العقل ولا يجزئ على الحكم بالتبعية عن المتبوع كما يظهر لمن له ادنى  
تدبر وليس هذا الحكم اصطلاحيا محض بل من الاحكام العقلية الصحيحة التي لا ياباها من دون اهل القائل  
والتدبر ولو ابرز امثال هذه الاحتمالات لانه باب ثبات العلية والتفرقة بين اللازم وبين العلة  
وبين الملزوم وبين المطلوب فلما يقال ان هذا علة لذلك يقول الخصم لم لا يجوز العكس او ثبت  
صرف اللزوم فالطريق الذي عمده لاثبات العلية حاصل فالتعجب ههنا في غير موضع قوله بعدة زائدة  
ان المراد من البعدية بعدة لا يجمع المتقدم بها المتأخر نظرا اليها فيشمل اجزاء الامان والمعدان كان  
في الثاني نحو آخر ايضا من السبق لعدم الثاني قوله كما هو المتبادر آه اراد بالتبادر مجرد التبادر

م  
تفاوت  
مسلمین و غیر مسلمین  
الوجود و  
بنا بر حسب  
الاختیار  
الحکما  
لان اقسام  
من الامور  
الاختیاریه  
هستند





بوجهين الأول ان الابداد كلها مجردة عنده لعدم قوله بالمادة وجوابه ان المادة بالمعنى  
 الاعم متفق عليه بين الكل والنزاع في المادة انما هو بين الهيولى الاولى والبعد المجرد الذي  
 نسب اليه فهو ليس بما دى لعدم قبوله العوارض المادية من الفصل والوصل والحرارة والبرودة  
 وغير ذلك وكونه مكانا للجسم وتبدل احواله بخروج الجسم ودخوله فيه احوال راجعة الى جسم لا اليه  
 الا بالعرض والثاني ان ما ينسب اليه ينافي ما اشتهر في الكتب الكلامية من نسبة القول بالبعد  
 المجرد اليه فقال قدوة المحققين من المتأخرين ان الخطأ من المترجمين وانا نقل الشيخ وهو متعلق  
 بالقول اذ هو اعلى من ان يعارضه غيره في النقل ولا بد ههنا من نقل عبارة زبدة المحققين بمقام  
 المتأخرين الاستاذ العلامة ادام الله تعالى علوه ومجده بعينها نجر المقصود ولا نتجاوز عنها فنقول  
 قال يمكن ان يقال ان الشيخ اورد هذا الكلام في تفصيل المذاهب في المثال فقال ظن قوم  
 ان لقسمته يقتضيه وجود شيئين في كل شيء كاشانين في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس  
 وانسان معقول مفارق ابدى لا يتغير وجعلوا الكل واحدا منها وجودا قسما الوجود والمفارق وجودا  
 مشافيا وكان المعروف بافلاطون ومعلمه سقراط يفرطان في هذا الرأى يقولان للانسانية  
 معنى واحد موجود ويشترك فيه الاشخاص ويبقى مع بطلانها وتقوم آخرون لم يروا هذه الصورة  
 مفارقة بل لمباديها واما افلاطون فاكثريه الى ان الصور هي المفارقة واما التعليمات  
 فانها عنده محال بين الصور وبين الماديات ان هذا كلامه بعد تلخيص المقصود اما ان افلاطون  
 مائل الى الصور المفارقة واراها بالصورة الجواهر والتعليمات ما هو من شعب موضوع  
 الهندسة والهيأة فيكون مراده بالبعد في قوله فلا يكون بعد ان الابداد التعليمية فلا مشافيا  
 واما ان مضموم الشيخ ان افلاطون قائل بالملمية المجردة على ما يفصح عنه كلامه وصرح  
 به بعض الماهرين فالمراد كما نوا يقولون بعالم المثال وعالم المثال ابعاد قايمة لا في مادة  
 فتفى هذا القيام وعلى هذا ايضا لا مشافاة قائل قوله ولذلك لم يعداه اعلم ان الحكمة علم احوال  
 الموجودات على حسب لطاقة البشرية فلا بد من الحزم باحد الطرفين والتردد ليس بعلم ولا خبر  
 عدم العلم ببعض احوال كانيات الجواهر مثلا لعدم اعتمادها وايضا ليس في الطاقة فخص  
 امثال هذه فلا يريدان التوقف لما اوجب بعدم العلم فصرح المتألفه اولى ظن يمكن افلاطون





بينها ولما جاز هذا النوع من العدم استحالة الوجود لان الممكن بالممكن يتلوه جميع اشياء العدم عليه  
لم يجب فلم يوجد فوجد الواجب لكونه ملته غير موجبة للممكنات وعدم الممكن رايا جاز فيلزم  
العالم رايا قوله ودعوى ان المعدلات آه اشارة الى اثبات المقدمة المنعومة حاصل لان  
التعاقب لا يتم الا بقدم متحرك شخصي بانه ان التعاقبات يجب تقدم بعضها على بعض وكل  
صفة لا بد لها من موصوف بالذات بمعنى عدم الواسطة في العرض قطعاً للتسلسل فلا بد من وجود  
متصف بالتقدم والتأخر بالذات سواء كان ذلك لموصوف من الامور المتعاقبة او  
غيرها ولا يقصد ههنا اثبات المغايرة لانا لا نعني بالزمان الا الامر الموصوف بها بالذات  
سواء كان حركة او امر متعاقبة او غير ذلك فهذا الامر موجود في الخارج فهو لم يطلد اما  
اعتباري وعلى تقدير اعتبارية ليس كانياب الاغوال والا كيف يصير واسطة في تصان  
الاشياء بالتقدم والتأخر في نفس الامر بل هو من الواقعيات النفس لا مرتبة فلا بد له من منشأ  
استزاع والثابت نفسه باهوثابت لا يكفي لاستزاع عديم القار لان اجتماع منشأ الاستزاع صحيح  
اجتماع الاستزاعيات واجزاء هذا الامر يستحيل اجتماعها نظر الى ذاتها والالم يكن بالذات موصوفاً  
بالصفتين فممنشأ استزاعه امر غير قار في الخارج وعدم قراره ليس بواسطة ذلك لتأخير الاستزاع  
فهو غير قار اما بنفسه ولغيره فذلك غير قار بنفسه قطعاً للتسلسل فثبت امر غير قار بالذات فذلك كم متصل  
اما الاولى فلا تصاف بنفسه بالسبق واللاحق واليس فيه الاجزاء بالفعل والتقدير الذي يجب  
الاجزاء بالقوة حيث لا يتصف بنفسه بها والثاني فلا تافضنا مع حركة وهي منقسمة لا الى نهاية مع  
تقدم الاقسام بعضها على بعض منطبقه على مسافة فهي متصلة غير قار في الزمان فثبت المطلوب  
او غيراً ولا نطبقه عليها ينقسم مثلها فهو ايضا متصل فثبت كم متصل غير قار بالذات وهو الزمان  
ولما كان كما لا بد له من محل يصير هذا الامر مقدراً له وذلك ايضا غير قار لا متناع قراره شيء و  
عدم قراره مقداره لا انه يجب تحقق شيء بدون مقداره فذلك الامر هو الحركة ولا بد لها من جسم  
فثبت وجود الزمان والحركة والجسم بالشخص فما قاله من غير برهان عليه ذن هو في خفاء  
ثم انما بينا وجوده الخارجى تبسراً والافاشيات الكمية الاتصالية الغير القارة مع وجود  
النفس لا مري كفى لاتمام المقص كما لا يخفى بالتأمل قوله وكذا دعوى آه قد يقال يمنع محسناً

س  
اداره  
الافتاء  
الكلية  
العلمية  
الشرعية  
الاسلامية  
الدين

المعدات في الاستعدادات المتعاقبة بتوارر الصور فيجاب بان المعدات المتسلسلة تكون  
كل واحد منها حادثا فلا بد لكل حادث من مادة ولا يخفى عليك انها اول المسألة قال الشارح  
في رسالة النوفج العلوم بان دلائل اثبات الهيولى مقدوحة بوجوه فلا يتم هذه المسئلة  
وانت خبير بما فيه لان المادة الماخوذة في المسألة بمعنى اعم وبيان الدعوى ان الاحداث قبل حدوث  
سكن او واجب او متنع وامتناع الاخيرين بدليل الانقلاب يوجب الاول فذلك المكان  
اموجودي فلا بد له من محل والى حادث معدوم ولا معنى لقيام اسكان لشيء بالمبانيات  
فلا بد من امر يتعلق باحداث كمال يتعلق وهو احوال او محال والعدم احوال او محال  
لانعدامها يبطل هذا الشق فثبت محل قبل وجود الاحداث يقوم به اسكانه واجوابه ان لم  
بالاسكان الاستعدادات فلا تم نبوة قبل الاحداث ولا يلزم الانقلاب فيقول لبيان ان ارتباط  
الاحداث بالقديم لا يحصل الا بسبب حالات مقربة الى قبول الفيض هي الاستعدادات  
وقد يقال اذا حدث شيء فلا بد من التغير لاجله وليس ذلك من الفاعل لبقائه بذاته وصفاته  
فهي في جانب المعلوم والاحداث معدوم صرت لا يتحمل التغير فلا بد من حامل له وانحصر مضاهي  
عليه بان التغير في جانب لفاعل لا يتبدل ذاته وصفاته بل الانضمامات امور وحوادث  
اليه كاضاع ومحاذات يكون سببا علته تامة للحوادث من غير اشتراط المادة المستعدة  
فم انه بعد تسليم اشتراط المادة لا يثبت مادة واحدة بالشخص من الاثر الى الآن بل  
لا بد قبل كل حادث من مادة حاملة لا مكانه فكلما ان الاحداث متعاقبة لا الى نهاية لك  
يجوز ان يكون المواد متعاقبة لا الى نهاية فيكون كل مادة قبل حادث حاملة لا مكانه و  
قبل هذا الحادث وهذه المادة كانت مادة اخرى حاملة لا مكان هذه المادة ولا يقال ان  
الجسم لا يتصور ان يكون مادة بجسم لان هذا دعوى من غير برهان ولكل يجوز ان يكون  
مادة الجسم امر ارواحيا كما ان الامر الروحاني يكون له مادة جمعية فان قلت وجود مادة مادة  
احداث احداث ممكن للمادة لم يوجد هناك حتى يقوم به اسكانه ومادة المادة لا يكفي لقيام مكانه

في الاشكال ثانياً  
ان المادة جسيمة ليس  
الانفصال الجسماني  
الاولى والمادة هي  
الشيء الذي لا جسم  
او الجسم يتبع القوة  
الصفات الدورية  
او الجسم يتبع القوى  
على طريقة الاشياء  
منه



لا نثبت ان اسكان الحادث لا يقوم بامر منفصل عنه ومادة المادة في حكم الانفصال لعدم  
كونه محلاً او حالاً للحادث قلت عند وجود مادة المادة الاستعداد والبيع للمحادث حاصل دون  
الاستعداد والقريب ولما كانت مادة المادة منسباً لغير العرض فلها خصوصية مع الحادث وان  
لم يكن مثل خصوصية الحادث مع مادة بلا واسطة فلاجل تلك الخصوصية لم لا يجوز ان يكون  
حالة للاستعداد وهذا على تقدير ارادة الاسكان الاستعدادى وان اريد الذاتى فلا يتم وجوده  
بمعنى الوجود وكونه معنى واقعيّاً ثانياً لا ينفع مقصودكم بجواز كونه امراً اعتبارياً ثانياً في نفس الامر  
لشئ ولا يجب ان يكون ذلك لشيء من الخارجيات وان كان كذلك فان الاسكان كالوجود  
ولا تنزع من الاعتباريات العقلية حال لماهية بالنسبة الى نفسها مقيساً الى وجودها بالفعل  
والقضية المنعقدة لا يجب ان يكون قضية خارجية بل حقيقية ذهنية فلا يجب ان يكون  
موصوفها امراً خارجياً على ان الاسكان الذاتى لا يصح عند العقل قياسه بالغير وان كان الاستعداد  
يجوز قياسه بمادته قوله باختيار الشئ الاول آه حاصله ان جميع ما لا بد منه لوجود الممكن حال  
في الاول لكن الممكن لعدم سعة الازلية وعدم قبوله الوجود والازلى لم يوجد في الاول فمح  
كان فرض وجوده في الاول من المتناقضات والمتنع مادام هو متمنع لا يؤثر فيه العلة فاشئ  
الممكن وان كان وجوده ممكناً في الجملة لكن لا يجب اسكانه في كل وقت فالممكن في الجملة كان  
محالاً في الاول وجوده وهذا الكلام بناء على ان اسكان الازلية والازلية الاسكان ليسا  
بمتلازمين فالشئ يكون في الاول اسكان وجوده في الجملة كالجزم من الحركة والزمان والحادث  
والافتراق ونحو ذلك فان هذه الاشياء اسكاناتها في الاول والا لزم الانقلاب ولا يتصور  
ازليتها هناك اذلية الاسكان ودون اسكان الازلية قال شارح المواقف ان اسكان الشئ  
اذا كان مستمراً في الاول لم يكن هو في حد ذاته مانعاً عن قبول الوجود في شئ من اجزاء الاول  
فيكون عدم منه من الوجود مستمراً في جميع اجزاء الاول فاذا نظر الى ذاته من حيث هي  
لم يمنع من اتصافه بالوجود في شئ من اجزاء الاول بل جاز اتصافه به في كل جزء منها لا بد لا

ان العقل عند الاول لا يمنع من الوجود في شئ من اجزاء الاول ولا يتصور ذلك لا لعدم سعة الازلية ولا لعدم قبوله الوجود والازلى لم يوجد في الاول فمح  
كان فرض وجوده في الاول من المتناقضات والمتنع مادام هو متمنع لا يؤثر فيه العلة فاشئ  
الممكن وان كان وجوده ممكناً في الجملة لكن لا يجب اسكانه في كل وقت فالممكن في الجملة كان  
محالاً في الاول وجوده وهذا الكلام بناء على ان اسكان الازلية والازلية الاسكان ليسا  
بمتلازمين فالشئ يكون في الاول اسكان وجوده في الجملة كالجزم من الحركة والزمان والحادث  
والافتراق ونحو ذلك فان هذه الاشياء اسكاناتها في الاول والا لزم الانقلاب ولا يتصور  
ازليتها هناك اذلية الاسكان ودون اسكان الازلية قال شارح المواقف ان اسكان الشئ  
اذا كان مستمراً في الاول لم يكن هو في حد ذاته مانعاً عن قبول الوجود في شئ من اجزاء الاول  
فيكون عدم منه من الوجود مستمراً في جميع اجزاء الاول فاذا نظر الى ذاته من حيث هي  
لم يمنع من اتصافه بالوجود في شئ من اجزاء الاول بل جاز اتصافه به في كل جزء منها لا بد لا

فقط بل وسواء أيضاً وجاز اتصافه به سنة كل جزء من اجزاء الازل هو امكان اتصافه بالوجود  
الاستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته لازية الامكان مستلزم لامكان الازلية واستلزام  
امكان الازلية لازية الامكان امر واضح فثبت الاستلزام ورد شراح التجريد بانفصله  
في انموج العلوم بانه ان اراد بالاتصاف بالوجود في شيء منها ان ذاته لا يمنع في شيء  
من اجزاء الازل من الاتصاف بالوجود في الجملة بان يكون معناه انه لا يمنع في شيء  
من اجزاء الازل على ان يكون قوله في شيء متعلقاً بعدم المنع فهو بعينه لازية الامكان  
ولا يلزم منه عدم منعه للوجود الازلي وهو امكان الازلية وان اراد ان ذاته لا يمنع من الوجود  
في شيء من اجزاء الازل بان يكون قوله في شيء متعلقاً بالوجود فهو بعينه امكان الازلية وتزعم  
انما وقع فيه فهو مصادرة على المطلوب وقال الشارح كيف صدر هذا الكلام منه مع تصريحه بان  
ماهية الزمان لذاتها تقتضي عدم اجتماع اجزائها وبناءً على هذا يلزم امكان وجود كل من تلك الاجزاء  
في الازل فحصل استحالة بل ان العلول لكونه مستحيل الوجود في الازل وعدم سعة ذلك النحو  
من التحقق لا يحصل في الازل لعدم وجوده نقص جوهره عن قبول الازلية والتخلف عن  
العلية التامة انما يستحيل بعد سعة العلول تحققة فلو فرضنا وجود جسم حاد ومحمي قطره اقصر  
من قطر الحادى فلا يحسن السؤال بانه لم افاض مفيضه قصير القطر ولم يفيض طويل القطر من  
الحادى وهذا السؤال ينسب سائلك الى ما يكره لعدم وجوده طويته لم يمتد وجوده هناك لانقصان  
في افاضة المفيض فلذلك ههنا الازلية بنا فيها بمعنى العلولية ويا بى عنها عند الحبيب اى  
وجود علول كان وتوجد العلة على الاستمرار وعدم العلول في وقت ووجوده في وقت لم يلزم حد  
الترجيح بلا مرجح لان في الوقتين فارقاً وهو امكان حصوله في احدهما دون الآخر فالعلة العلية  
انما يوجب قدم العلول اذا كان امكان الازلية متحققاً فلما يكفى نفس مكانه فلا يردنا في بعض  
الحواشي من انه ان منع كون امكان وجوده الازلي في الازل فلا مجال لمنع كون امكان  
وجوده الازلي في الازل على ما بينوا ان امكان الكاوث في الازل والا يلزم الانقلاب  
ولمستدل ان يقول الكلام في علة وجود الكاوث فاذا تحقق جميع ما لا بد منه لهذا الوجود في الازل  
وامكانه ايضاً متحقق فيه فيجب ان يتحقق فيه فيلزم قدم الكاوث والالزم التخلف انتهى و















وكون الشيء متبوعاً ومحتاجاً اليه هو العلية والتقدم والتبعية والحاجة من الاحكام العقلية الصحيحة  
 التي لا يابا العقل عن الحكم بها بين الشياطين والفرق بين التابع والمتبوع كما بينا سابقاً ان  
 انشور مثلاً تابع للشمس دون العكس وضحك للتعجب دون العكس فبنا على هذا الحكم بالعلية من  
 احد الطرفين اى الثانى دون العكس والمعلولة من الاول دون العكس فاذا ظهر لك منطقتان  
 والثاخر من هذا الوجه فهذا لا يوجب انفكاك الباري تعالى جل شانه عن زمرة الممكنات فما ذكره  
 غريب عن مثل هذا الجليل القدر فمثل قوله الثانى آه قد بنى الشارح احوال الثانى على ان  
 المعلولات لا تستند بها الى الفاعل المحتاج لثبوت قدرته لا سبيل لوجودها الا بتبعية الارادة  
 فاذا اراد المعلول على نحو مخصوص فلا بد من وجوده على ذلك النحو وان تخلف فهذا ليس بخلف  
 مستحيل لاننا لما قررنا ان العلة لدخول الارادة فيها يوجب المراد على حسب الارادة فاذا اراد  
 وجود اللايزالى فى الاصل مثلاً وجد على ذلك فهذا ليس بخلف على موجب بل على حسب باب  
 الموجب بل ان تخلف مع وجوده فى الاصل مع وجود العلة فاحتمل اننا لا نسلم ان العلة لازمة  
 للمعلول معها بل يوجب على حسب اقتضائها الارادة الداخلة فيها ثم ان الوجود الماخوذ من  
 الاستدلال هو الوجود الذى يعم النعمين اى الادلية واللايزالية ويعرى عن القيدين واخذ  
 الوجود اللايزالى على ما زعم بعض الضعفاء المستدل فان عرضه ليس بالاثبات قدم الوجود ولقد علمت  
 والذى يلزم ضرورة قدمه لقدم علته ليس لانفس الوجود ولا يحكم بقدم اللايزالى بقدم علته الا  
 بدليل وهو بعدنى غير مبطلان ولو سلم عدم الضرر بهذا النحو فالنتيجة ليس الا قدم الحادث  
 وهذا من الاحتمالات الباطلية عند المستدل كما عند المتكلم فثبت المطلوب وبعد الليتا والى  
 ماخوذة الوجود بدون قيد اللايزالية والادلية عن كلام المستدل ظاهر فحصل الجواب ان العلة  
 التامة للوجود الماخوذ ما كانت حاصلة فى الاصل والوجود اللايزالى كانت فى الاصل على ما صرح  
 من بعدنى قوله قلنا الخ واومى اليه باخذ حديث الارادة والا فلا فائدة فى قوله بل لوجوده  
 فيما لا يزال قالوا ضرب والتعرض للارادة يدلان على ان الارادة التامة الكاملة متعلقة  
 باللايزالى فلم يكن العلة التامة لللايزالى فى الاصل فاحد الامور لازم التسلسل او وجود  
 الممكن بدون تمام علته فلا بد من الالتزام بوجود علته فلا بد من بعض الاشياء ان قول

المجيب بل لوجوده فيما لا يزال ما كان قائلاً بتحقيق العلة التامة حتى يصح ما قال في قوله لا يزال  
 في الشق الثاني انه خلاف المفروض ان دفع ايضا ما فيه من اثاره فبقا بطلان استدلاله بكل احتمالية  
 لانه اختار ان العلة ليست باذلية لازلة والمطلق واذلية اللا يزال واستحالة التخلّف ممكنا  
 سمعت وان دفع ايضا ما فيه من انه ان اراد انها من جملة ما لا بد منه للوجود اللا يزال لزم  
 عدم تحقق الاحداث وتحققه بتمام علة وان اراد انها من جملة ما لا بد منه للوجود اللا يزال  
 فمسلم لكن الكلام ليس فيه لانه من جملة ما لا بد منه للوجود المعرّي عن القيدين اذا تحقق  
 في الازل فباتقفا ما لا بد منه له ينتفي هذا تحقق عن الممكن فان قيل نحن نقر الدليل باخذ  
 الوجود اللا يزال بان يقال يمكن ما قديم والا فجميع حادث فعلته متى هي قلنا جميع ما لا بد منه  
 للوجود اللا يزال في الازل ونمنع استحالة التخلّف على ما مر قوله قلنا انما حصل ان العلة التامة  
 للوجود اللا يزال والمطلق المأخوذ ليست في الازل ولا يزال في غير ما في بعض كواشي انه انجر  
 اخرا جواب الى اختيار الشق الاول لان الرد يمكن في الوجود الذي للحادث اسي اللا يزال  
 ويستوعب استحالة التخلّف مستندا بان الحال هو التخلّف عن نحو الارادة لا عن نفس العلة وتوجه عدم الورد  
 ان في اجواب الاول تسليم علة الوجود المعرّي في الازل وفي الثاني منع علة ما كان الكلام  
 في اللا يزال على ما زعم وقيل ان حاصل الجواب هو اختيار حدوث التعلق فلم يتحقق جميع ما لا بد منه  
 في الازل قلين الانجراد وقيل بان الانجراد بالآخرة الماشي والغير قبض حاصل انه اختار شقا و  
 اجاب بحسبه واذا ظهر فساد جزم الى اختيار اوله في دلالة القول الاول على انه يغفل  
 عن قوله ولا يرد ان التعلق الازل آه لا يخفى ما في القولين وانحق انه لا يخلص عن حديث  
 الرجوع لا بازم المحشى بل لان المجيب اعترفت باذلية علة اللا يزال واعرض عن علة الازل  
 والمطلق الذي يصلح النجوين في اجواب الثاني واعترفت بغيره المطلق المأخوذ الذي يصلح النجوين  
 في الاول وقال باستحالة الازلية عليه لعدم امكان الازلية فنتمثل الوجود المطلق الذي يصلح النجوين  
 اسي الازلية واللا يزالية على السواء يمكن اولا لا يصح الا بالازلية على الاول فتسليم العلة التامة  
 في الازل مع تسليم جواز الازلية على الوجود المعلوم لا يبقى في اليد منع فلا بد من القول باستحالة  
 الوجود الازل فالمطلق ما هو مطلق ايضا مستحي فلا يمكن الوجود اللا يزال ولا خفا في ذلك



بما هو محال لا يصلح العلوية والمعلولية فانها من اقسام الممكن بما هو ممكن ولما استحال على الوجود  
الاولية واستحال الوجود لطلق ما يصلح النحويين فلا يتصور المعلولية وطلب علته فيهما من باتين  
الجهتين بل لو كان فباختيار حثية اللايزالية فالعلة التي اعترفت بوجودها في الجواب الاول  
لا يكون الا للوجود اللايزالي فاقهر المنعان حج وانما الفرق بافتراق السندين قوله وقد يقال  
آه قد يطلق الاول على جميع الازمنة الماضية وقد يطلق على كون الشيء غير مسبوق بالعدم ليصح  
قبل وجوده وبهذا المعنى يقال بالزلية تعالى دون الاول لبراءته عن التغير الزماني وقوله  
هذا بظاهرا تقرير آخر للجواب الثاني كما يدل عليه العنوان كانه قيل ان الارادة الازلية لوجود  
الممكنات في اللايزال يتصور كفاية في الزمانيات بان يخص واحد من زمانين بوقت واحد  
بوقت آخر فكيف حال الزمان وهو ايضا حادث فقال ان الواجب لاوليته قبل لكل  
ولا شيء معه في الاول فلما اراد في الاول وجود كل واحد من الاحداث مخصصا بوقت اراد  
فيه وجود الوقت اى الزمان متساويا من جانب المضى فيوجد على حسب ارادته وعلى هذا يكون  
حاصل قوله فان قيل آه ان الارادة الازلية كافية ام لا على الاول يلزم قدم الممكن على الشاكر  
فالارادة ينتظر تعلقها في ايجاد الممكن فقدم التعلق ليدرب القدم لم يتعلق محدودا فوجب التسلسل  
وحديث الزلية التعلق وان كان مذكورا مسلما في التقرير الاول لكن لعدم تعرضه ههنا في التقرير  
الثاني ذكره وردده في قدمه وحدوده ولكن نسبة الاختلافات في التخصيصات بالاوقات  
والاولية واللايزالية الى الارادة صحيحة مع عدم المتكلم لزيادتها عندهم على نفس الواجب تعالى  
وعلى تقدير العينية فنسبة الواجب تعالى الى الازلية واللايزالية وخصوصيات الاوقات لتساويها  
يوجب تساوى نسبة الارادة وفي بعض الاحوال شئ انه نقض باختيار الشق الاول وحاصله  
ان العلة كانت في الانزل لكن المعلول لكونه تبعاً للارادة وجد في اللايزال وقال ان حال  
قوله فان قيل لا شبهة آه ان الوقت اما ان يكون مالا به منه اولا على الاول يلزم خلاف  
المفروض ولا يخفى بعده فانه لا يمين ولا اثر في كلام الشارح عن السؤال بجديث الوقت ثم قال  
ولا يمكن الجواب بان الارادة تعلقت بوجوده على هذا النحو لانه يروى الى السابق من قوله و  
احاصل آه فلا يكون جوابا آخر وقد عرفت انه ليس جوابا آخر على ما يدل عليه العنوان والرجوع

مع اشتاله على تعابير وفائدة جديدة ليس بمتبع ثم انه مع قطع النظر عن هذا قدر حاصل قوله قد يقال  
 آه على وجه يرجع الى قوله والحاصل ضرورة على ما يظن لك بالتأمل في كلامه وهو فيكون هذا الجواب  
 مثل ان يقال ان جميع ما لا بد منه يتحقق في الاول لكن الارادة تعلقت بالمعلول بان  
 يتحقق بعد الف سنة مثلاً فالمعلول يقع على نحو الازالة الفاعل المختار سواء كان مقارناً او  
 متاخراً عنه انتهى فقوله فيكون هذا الجواب المشار اليه بهذا الجواب الذي في الشرح فليصح  
 واما كلام شارح التجريد الذي نقله هناك وكلامه انما نقلت بناءً على انه مثل كلام الشارح فقد ثبت  
 المرجوع ايضاً وقيل انه معارضة ولا يخفى ان مقدماته لعدم اتامه ههنا بعضها في حيز المنع فلا تنافي  
 وقيل نقض باختيار الشق الثاني وقرره بما يرجع الى ما قلنا قوله فقد اجيب عنه آه يشير  
 الى اختيار شق احد وث ومحصل الكلام ان المتكلمين لم يرفعوا الاشكال جوامين احدهما  
 ان التعلق بالشيء والمتعلق حادث ولا استحالة فيه لان المراد على حسب الارادة كما يشير اليه  
 قوله ان التعلق الاول في ذيل قوله ولا يوافق الثاني ان التعلق حادث كالتعلق وتوجه عليه  
 الايراد بان يلزم لتسلسل وجود المعلول بتمام علته فاجاب بان الامر العدمي لا يحتاج  
 الى العلة وعلى تقدير تسلسل لانتم استحالته في الامور الاعتبارية فرفع الجواب بان اختصاص  
 كل صفة بوقت يحتاج الى علته سواء كانت عينية او وجودية وبين لزوم التسلسل بما لا مزيد عليه  
 واثار بقوله فقد قيل آه الى ان هذا التسلسل كما يبطل بلزوم الانحصار يبطل ببرهان التطبيق  
 ايضاً ولا يخفى ان جريان البرهان بالتطبيق ههنا بطلان ما يستتبع من شرطية الوجود الخارجي و  
 في بعض الاحوال ان لزوم التسلسل لا يفي لان تسلسل الاحداث المجتمعة في حكم حادث واحد  
 فكما ان الاحداث الواحدة لا يرتبط مع القديم فكذلك غير المتناهية لا اجتماع في زمان اللا يزال  
 لا يرتبط مع القديم وهو اللفظ ويمكن ان يقال انه لم لا يجوز ان يكون حدوث العلاقات على سبيل  
 التعاقب حتى يكون واسطة في ربط الاحداث مع القدم فالعلاقات كل واحد منها حادث  
 على ما اختاره في هذا الشق لكن لعدم تنافيهما وتعاقبها واسطة في ربط الاحداث مع القديم  
 فان قيل تحقق العلاقات المتعاقبة يوجب اذلية الزمان والحركة قلنا قد مر له وما عليه قوله  
 وانت تعلم انه لا انحصار آه قد وقع ههنا اقوال منها ان الانحصار لا يكون مستحيل الا حيث يكون



الحاضر من جنس السلسلة حتى يقعان في مرتبة من مراتب السلسلة فيوجب الانقطاع  
فالفاعل والعناية في ايجادها كادث باعداد المعدات الغير المتناهية المتعاقبة ليسا من  
جنس المعدات فلما يكون طرفاً للسلسلة فانزع ان الانحصار مطلقاً يستحيل لخصوصية له  
يكون الطرفين من جنس السلسلة ومنها الايراد على اشرح بان المعلول الاخير لمعلولة  
عن التعلقات طرف والارادة لكونها سبباً لكل طرف فيلزم الانحصار ومنها جواب بعض  
الحواشي من انه ان اراد بالانحصار بين احصرين تحقق احصرين والانحصار بينهما  
بحيث يتعين الطرفان وبعد الطرفين يتعين واحد واحد من كل من الجانبين ثم وثم هذا  
مستحيل لكن زومه مم فان التعلق ليس فرداً منه معيناً بكونه بعد هذه الارادة بل كل  
تعلق فرض قبله تعلق لا الى نهاية وان كان طرف المعلول يتعين فيه حسب مقصده  
وان اراد بالانحصار معنى آخر فلا يتم استحالة الانحصار ويرد على ما قلنا اولاً وعلى هذا الجواب ان احصر  
ان اوجب فمطلقاً يوجب لتناهي والتام فان الانحصار لا يتصور الا بالقدر السلسلة  
ومديم النهاية يفاده فاذا ثبت احصر ثبت التناهي فلا معنى لشرطية المجانسة بين  
السلسلة والطرفين ولا معنى لتعين واحد واحد ثم وثم من الطرفين على ان الواجب  
تعالى ومعلوله ومعلول متعين وكذا المعلول الاخير وعلة وعلة معلومة متعينات  
مع وجود سلسلة المعدات الغير المتناهية بينهما ولا يقال هذه السلسلة عند الحكماء دون  
المعترض لان دليل احصر ليس مختصاً للمعترض بل اصل الدليل عند الحكماء ان المناط  
بهذا الدليل على هذا النحو يبطل هذا النحو عند الحكماء والنظر ان احصر يتصور على نحوين الاول  
تمام الجملة المتسلسلة المترتبة ووصولها الى واحد هو حد لا يكون بعده شيء من الاحاد او  
قبله كما لا حد وبالضرورة يوجب انقطاع الجملة فلا يكون احداً المذكور حينئذ لان  
مختلف النسبة الى الاوساط ضرورة ولا يتصل مع الا واحد من الجملة قبله ثم وثم  
وبعده لا يكون شيء ولا يتصور كونه متساوي النسبة الى جميع الاحاد والمعدات  
والتعلقات والاستعدادات الغير المتناهية لا يتصل الى حد ليس بعده واحد  
من الجملة بل كل مرتبة من هذه الاشياء بعده مرتبة بل مراتب لا الى نهاية

ايراد العلة  
فكان متناهي  
مقام كل  
او رد العلة  
على سبيل  
الاتمام  
على  
ومثله  
يختار فافهم







محرك محل الحركة لانه مناط الفرض ثم ان الحركة توسطية وهي حالة بسيطة شخصية موجودة  
في الزمان لا على وجه الانطباق مستمرة باقية من الازل الى الابد ان كانت قديمة والافمن  
المبدء الى المنتهى لا اجزاء لها وانما لها اختلافات النسب الا وضاع وحركة قطعية هي امر غير قائم  
ممتد باستدواء المسافة منطبق عليها وعلى الزمان ينقسم بانقسامها ولا اتصالها في نفسها لا جز فيها  
بالفعل بل بالقوة ووجود الاول بدیهي والثاني ايضا اتفاق جمهورا حكما وان كان  
الشراح وبعض المتأخرين ينكرون وجودها والحاصل ان الحركة التوسطية حالة مستمرة فبذلك  
اجتهت صدرت عن القديم وباختلاف نسبها واضاعتها صارت واسطة لصدور الاحداث او  
ان الحركة القطعية لقدما صدرت عن القديم باعتبار التجددات اللاحقة لها واجزاءها صارت  
واسطة لكن يرد عليه ان الشيخ وغيره من المحققين ذكروا ان الغير القار لا يصدر عن القار كما تعلم  
فان قلت الحركة القطعية معدومة في الخارج عند الشراح فكيف يحكم بعلية للحوادث وهي معدومة  
قلنا ليس هذا من هبه بل ما ورد كلام الحكماء حكاية وايضا على تقدير كونها معدومة ليست معدومة  
مطلقا بل لها منشاء الانتزاع في نفس الامر لئلا يصير شل انياب لاغوال وهذا النحو من الوجود  
النفس الامر يصح العلية وتوقعه بان يقال منشاء انتزاعها امر ثابت بتامها او بتجدد اجزائها  
غير قار في نفسها والاول لا يصح ان يكون منشاء الانتزاع الغير القار كما برهن عليه في موضع  
والثاني خلاف من هبه المنكرين بوجودها فانهم زعموا ان عديم القرار مطلقا لا يوجد في  
الخارج وعليه يدل براهينهم على تقدير التامية وهذا الكلام مما كان رد عليهم فان عديم القرار  
ثابت في العالم ليس كانياب الاغوال وعليه بنا القبلية والبعدية الزمانيين فلا اقل  
من ان يكون وجود عديم القرار في نفس الامر وذلك يوجب الوجود الخارجي كما سمعت  
قوله بعض المحدثين آه المراد منه هم الذين حملوا الظواهر على الظواهر واتفقوا في التفسير  
الالهي وفي هذا اشارة الى ان هذا النحو من القدم يقول به بعض منا ايضا فلا يضرك قوله وقديرا  
آه في بعض الحواشي لعل وجه قول ابن تيمية انه من المحسنة والواجب تعالى اني عند جميع  
اهل القبلة والعالم كل باشخاصه حادث واذا الواجب عنده مكاني ومكانه عنده العرش  
فدعت المقدمات الى القول بحدوثه فكذلك قوله قال الامام آه ظهر هذا الكلام بوجوب منع

ع  
الامر  
الملك  
هنا  
الملك  
موجود  
سلطان











اليوم مستند الى عدم الاحاد في الالامس وبهذا لا الى نهاية ولا يتم سلسلة المعدلات الى شئ بل قبل  
كل معد معد والواجب ليس علمة تامة الا للثوابت القديمة دون المعدلات المتجددة فكل معد مستند  
الى الواجب تعالى لا على انه علمة تامة بل الواجب مع معد علمة معد ومع طول ان كان علمة له وبهذا  
فعدمات المعدلات مستمرة بعضها علمة لبعض الالامس والاخر هذا البيان حقيق باحتفاظ قائل قد  
يسمى من الكلام بان تامة يفهم اخراج جواب آخر لرفع هذا الالامس على تقدير قدم العالم وتيرد  
ايضا على البيان السابق انه يلزم ان يوجد وجود المعلول بدون العلمة التامة بيان ان  
العدم اذا استند الى العلم فلا بد ان لا يتحقق عدم المعلول في مرتبة عدم العلمة تحقيقا لمعنى علمية  
بين العلمين فاذا لم يوجد عدم المعلول في مرتبة عدم العلمة فلا بد من تحقق وجود المعلول في  
سلك مرتبة وهذا بعينه وجود المعلول مع عدم علمة التامة وهذا البيان يقتضي ان لا يحتاج  
الممكن الى العلمة في حال العلم وبهذا رفع معنى الامكان ما ساء يقتضي ان لا يحتاج للمعلول  
في بقاء الى العلمة والا لا يحتاج عدم البقاء الى عدم علمة وجوده فيجوزي البيان المذكور ونتيج  
تحقق البقاء مع عدم تحقق علمة البقاء وحله ان سلب المعلول عن مرتبة عدم العلمة معناه نفى  
هذا المقيد وذلك لا يوجب تحقق المعلول في تلك المرتبة وحاصله انه فرق بين النفي المقيد  
ونفي المقيد الثاني لا يوجب الاول فسلب عدم المعلول في مرتبة عدم العلمة لا يستلزم تحقق  
ذلك السلب المستلزم لتحقيق وجود المعلول في تلك المرتبة بل اعم من تحققه في تلك المرتبة وهذا  
تحققه في تلك المرتبة بان لا يكون شئ من العلم ورفعه ثابتا في المرتبة ولا يقال ان عدم  
المعلول اذا سلب في مرتبة عدم العلمة ووجودها ايضا هناك يلزم ارتفاع النقيضين  
لان سلب المعلول عن مرتبة العلم معناه انه ليس شيئا او جزءا لها ولا يلزم من عدم كون مفهوم  
الانسان شيئا او جزءا من الحقيقة الواجبة ان يكون مفهوم سلب لانسان شيئا او جزءا وان كان  
السلب في تلك المرتبة فالافتكال انما نشأ من عدم تدبر معنى تاخر المعلول عن مرتبة العلمة  
وتحقيقه في موضعه ثم ان الحكماء قالوا ان الزمان عدم الطارسي وكذا الشارح متمنع نظر الى

والاربعون

مع بيان لا يوصف  
بوصف التقدم الذي هو مرتبة العلم  
فلا يلزم من عدم صفات  
وجود المعلوم تصادف  
بين كلامي في هذا الوجه  
الى ان تباين بين  
الحكمة كان خاف على  
العلمة على هذا الوجه  
منها



ذاته ويلزم منه ان يكون نقيض عدم الطارى وهو البقاء واجبا لذاته على ما بين في الطبيعيات  
ويلزم منه كون الزمان واجبا لذاته لان الممكن عندهم يحتاج في البقاء الى علة الاسباب وقيل في  
جوابه ما قيل واتحق ان عدم الطارى ليس نقيضه البقاء بل مفهوم اعم منه وهو سلوب لعدم  
الطارى وهذا على نحو ان البقاء بعد الوجود وعدم الوجود ايضا نحو من سلب عدم  
الطارى فغاية ما لزم ان يكون هذا المقوم الاعم وصدقه واجبا لذاته وصدقته قد يكون في ضمن  
الموجبة وهي ان الزمان باق وقد يكون في ضمن السالبة هي ان الزمان ليس بموجود اذ لا  
واجبا وهذا لا يجب كون الزمان واجبا لذاته قوله بعدم عدم المانع آه تقيه اشعار بجواز ان يكون  
الامر الاعتبارى علة فيودى الى توكل المانع السابق الذى يتبنى على علية الاعتبارات قوله بل  
لا يلزم آه اعلم ان اجزاء الحركة عددها ابدى بعد الوجود فاذا كان وجود الواقع علة فهو ايضا  
كذلك ضرورة اقتضائه دوام العلول دوام العلة فلزم اجتماع المانع للجزء الاول مع المانع  
للتانى لبقاء عدم الجزء الاول الى عدم الجزء الثانى وهكذا فثبت اجتماع الموانع ودفعه بانه  
لم لا يجوز ان يكون خصوصيات الموانع ملغاة كالاعمدة للسقف فلا يلزم بقاء المانع السابق  
فان قلت فيج لا بد من الاختلاف كما في الاعمدة فكلنا لم لا يجوز ان يكون مانع واحد متاخر  
مانعا لوجود الجزء اللاحق وخلفا عن المانع لوجود الجزء السابق فلا يلزم كثرة الموانع  
الموجبة للتسلسل قوله تلك الموانع متعاقبات آه اعلم ان محصل ما قال لا امام انه اذا  
كانت الحركة من حيث التجرد علة بحدوث الاحداث فالتسلسل في اسباب جزائها لا يخلص عنه  
فما حترض الشارح ادلا بانه لا يلزم اجتماع الاسباب لعدم اجتماع الاجزاء فانه استحالة هذا التسلسل  
فاجاب بما احاب فاحصله انه اذا عدم جزاء الحركة فلا بد لعدمه من علة متممة بمجاورة معه وتلك العلة  
لا بد لها من علة اخرى وكذا فكل العلل انما وجودات او عدمات او مختلطة فاذا كانت وجودات  
فالتسلسل فيها على سبيل الاجتماع والترتيب لازم واذا كانت عدمات ولا يكون تلك العدمات  
الا عدمات وجودات علل الوجودات على ما سبق فيلزم التسلسل في الوجودات حين وجود اجزاء  
كذلك ويقاس عليه حال المشتق الثالث فهذا الجواب كما ثبت الاجتماع ثبت الترتيب فيج  
لا توجيه لهذا السؤال والجواب فاننا فرضنا استناد عدم جزء من الحركة الى عدم المانع المستلزم

لوجود المانع فذلك لا يرفع لزوم التسلسل المستحيل لان الكلام في وجود المانع مع كالكلام في وجود الجزر وعدمه لان علته اما وجودات او عدمات او مختلطة فالعلل ان كانت منحصرة في الشقوق الثلاثة فلا مخلص عن التسلسل وان كانت عدم المانع المستلزم لوجود المانع فذلك الوجود يقتضيه بلزوم التسلسل المستحيل لعدم ترتيب نفس وجودات الموانع لا يضر في شيء فان الترتيب والاجتماع في علل تلك الوجودات لا زمان ضرورة بالبيان السابق على انه يمكن بيان الترتيب في نفس الوجودات ايضا بوجه حسن وليعلم اولاً ان الترتيب للبشرط لا جوار البراهين اعم من ان يكون بحسب الوضع او العلية او اللزوم والترتيب لا يثبت ههنا لان علية عدم المانع المستلزم لوجود المانع قاضية بلزوم وجودات الموانع لعدم اجزاء الحركة ضرورة وكل عدم جزء من الحركة مسبوق بعدم جزء سابق منها وهكذا الى نهاية ولا يتصور عدم الملاحق لجزء من الحركة الا بعد طريان العدم على الجزء السابق عليه لعدم الجزء اللاحق بلزوم عدم الجزء السابق فاذا بين عدمات اجزاء الحركة ترتيب اللزوم حاصل في ثبوت اللزوم بين المحلولات يستلزم تحقق اللزوم بين علله فان مجامعة العلل ضرورة في العلل لا فاذا اقتضت وجود مانع عدم جزء فاللزوم بينهما ثابت ثم اقتضت عدم ذلك الجزء عدم جزء آخر سابق عليه الذي يقتضيه وجود مانع وجود هذا الجزء ثم وجود هذا المانع وعدم هذا الجزء يقتضيان عدم جزء سابق عليه وجود مانع كذلك وهكذا الى نهاية فوجود المانع المفروض اولاً يستلزم وجود المفروض ثانياً وثالثاً بواسطة تلك لعدمات واللزوم بالذات وبالواسطة سيان في انتهاض البراهين بقي ان الاجتماع بين تلك الوجودات لم يثبت بهذا البيان ولا ضمير فيه لا تافاً مقصداً بهذا الا ثبات مانع في الشرح في هذا السؤال اولاً اي حديث الترتيب وقد ظهر لك في القول المتقدم على هذا القول ان اثبات الاجتماع لا يخلو عن صعوبة ثم ان الشارح قد اهل ههنا مقالات الحكماء في بيان ربط الاحداث بالقدمات فلا بد من ذكر بعض منها دفناً لوجه خواطر المطالبين وروح القلوب الشايقين فنقول قال الحكماء ان الاحداث لما امتنع عن الارتباط بالقديم فلا بد من اسباب هي حوادث لكن لا يكون حدوث هذه الاحداث على سبيل الاجتماع بل على سبيل التعاقب والافى في حكم حادث واحد في عدم



الارتباط فيكون قبل كل حادث حادث لا الى نسيانته يكون كل سابق منها علة معدة للاحق  
وهذا القول بتسلسل المعدات هو المنسوب الى الحكماء ويرد عليه ما مر من الشارح من ان علة  
انضمام هذه الوجودات للمعدات ما اذا نسبوا الكلام الى الآخر فعاد الى لزوم التسلسل المستحيل  
في سلسلة علة عدم كل حادث او وجوده وهذا قول بتسلسلات مستحيلات قلدفع هذا الاشكال  
انكره القول بالمعدات ولذا قيل ان نسبة تسلسل المعدات الى الحكيم افتراء محض فمح لا بد من  
نفس حقيقة يكون مصداق التجرد والتصرم يكون باعتبار ذاته معلولاً عن القديم وباعتبار  
ملك بجهة واسطة في صدور الاحداث وبالضرورة يكون ذلك الامر غير قار متصلاً في نفسه  
لا جزؤه بفعل بل بالقوة فالعلة القديم انما افادت نفس هذا الامر المتجدد والمتصرم وهذا الامر  
باعتبار تجرد ذاته علة للحوادث وهذا هو الحركة فيكون تأثير العلة في نفس هذا الامر وتجرداتها وتطوراتها  
بنفس هذا الامر لا علة اخرى قال بهمنيار ولولا ان في الاسباب ما بعد من لذاته لما صح حدوث الاحداث  
وذلك هي الحركة لذاتها وحقيقتها تفوت ويرد عليه ان علة الحركة ما اذا ان كانت حادثة فلا يرتبط  
بالقديم فضلاً عن ان يكون واسطة لارتباط الغير وان كانت قديمة ثابتة فمع انه لا تصلح  
علة للحوادث لانه يقتضي قدماً بها بتامها وتجرداتها وحوادثها لا بد لها من علل حوادث فعاد الكلام  
ويحرم خلافات مذاهبهم قالوا ان الغير القار لا يحصل الا من الغير القار قال الشيخ ولولا حدوث  
احوال على علة باقية بعضها علة لبعض على الاتصال لما امكن وجود الحركة فانه لا يجوز ان يلزم  
من علة ثابتة امر غير ثابت فالحركة ملتها القديمة اما مع انضمام امر غير قار سواء يكون موجوداً معها  
ولذلك الغير القار امر غير قار اخذوا بهذا فيلزم التسلسل في الامور الغير القوار على اجتماع او  
بلا انضمام امر اليها فمع امر ثابت علة لامر غير قار وهو خلاف مذهبهم وصريحهم وكشف هذا الايراد  
اورد المحقق في شرح الاشارات كلاماً يظنه حقيقة اكمال وتبيين به كيفية المال فقول قال  
المحقق في النمط الثالث من شرح الاشارات ما حاصله ان الحركة التوسطية لا شبهة في صحة  
صدورها عن القديم والقديمة التي هي واسطة في صدور الاحداث اراد به فلكية صدرت من  
القديم بواسطة ارادة جزئية للنفس وتلك الارادة من تخيلات جزئية ثم التخيلات من حركات  
لكن لا على سبيل الدور فهنا سلاسل الاولى من التخيلات والثانية من الارادات والثالثة

وهو على ما قيل  
ان يقول  
هذا الكلام  
في وجود  
الامر المتعلق  
على وجود  
على غير قار  
لانه علة  
الاثبات  
فكيف يحصل  
عدم وجوده  
ولا غير ثابت  
فكيف يمكن  
عدم وجوده  
الغير القار

من الحركات فجزء من السلسلة الثالثة اى جزء الحركة معلول وعلمته ارادة معنية من السلسلة  
الثانية وهذه الامادة علمته واحدة من التحيل من السلسلة الاولى وهذا التحيل معلول بجزء  
من الحركة فاذا وجد تحيل انتهى على شوق وارادة ودورة واذا وجدت ارادة وجدت دورة  
تعلقت تلك الارادة بتلك الدورة واذا وجدت دورة تبعت على تحيل آخر غير ذلك و  
بذلك ينبعث شوق آخر وارادة اخرى وبهذه الامادة تحدث دورة اخرى وهكذا فى جانب  
الاول لا الى نهاية كثير عليه اذ لان الحركة لا جزؤها بالفعل كالجسم المتصل فلا معنى للتأثير  
والتأثير فى اجزاء وكسبة التأثير والتأثير الى الاوضاع المتحددة للبحر ايضا عن الاشكال  
لان تلك الاوضاع اما اوضاع آتية او زمانية والزمانية مثل الحركة فى الاتصال والآتية  
لا وجودها بالفعل مثل اجزاء الجسم والحركة وثانياً انه اذا جازكون كل قطعة من الحركة تحيل  
الارادة وهذه الامادة لجزء من الحركة فهذا الجزء من الحركة اما هو تلك القطعة الاولى او غيرها  
على الاول لزوم الدور ولا ينفككم فى ربط الاحداث بالقديم وعلى الثانى فمجمعة قطعة الحركة  
مع علمتها من الامادة والتحيل مشروطة ام لا على الاول لزوم الدور والتسلسل لا مخلص عنه  
فاذا فرضنا ان قطعة الحركة معلولة عن ارادة معها هى عن تحيل مع الارادة فهذا التحيل لا بد  
ان يكون له علمه مجامعة معه فذلك ما القطعة المفروضة من الحركة فلزوم الدور او شئ آخر  
والكلام فيه كالكلام فى سائر الامور فيلزم التسلسل وعلى الثانى لا حاجة الى التزام سلاسل  
بل سلسلة واحدة من الحركة مثلاً يكفى لبيان المطلق فان كل قطعة سابقة من الحركة علمته  
لقطعة لاحقة منها وهكذا اذ علمته بعض قطعات الحركة لبعض آخر منها لا مخلص عنها فانكم ايضاً



اعترفتم بها في ضمن استناد التحيلات الى الحركات فان علته العلة علة وآيينا لما جازا ان يكون  
 العلة موجودة في الخارج: لا بما سمع المعلول معها فليجوز ان يكون العلة القديمة يكفي لوجودها  
 فلا حاجة الى هذه المقدمات لفائدة ربطها بحادث بالقديم وثالثاً اناسلنا استناد السلاسل  
 بعضها الى بعض باعتبار وجود الاجزاء لكن عدم تلك الاجزاء الى امي شئ يستند فان استند  
 الى عدم شئ آخر ووجوده او كليهما انجر الكلام الى آخر ما قال الشارح سابقاً ان استند عدم  
 جزء من الحركة الى عدم الارادة وعدم الارادة الى عدم التحيل فتقدم التحيل لا يستند الى عدم  
 ذلك الجزء من الحركة لانه دور ولا الى وجود التحيل بعد هذا التحيل لان هذا التحيل علة للذي بعده ببساطة  
 عليه الحركة والارادة له وجود المعلول لا يكون علة لعدم العلة ولا يستند ايضا الى وجود الحركة  
 السابقة لانهما بوجود علة لوجود هذا التحيل فكيف يكون وجودها علة لعدم ذلك الحركة  
 لان عدم تلك الحركة موجودة عند وجود تلك الحركة اللاحقة المجاورة لهذا التحيل لا تنزع اجتماع  
 اجزاء الحركة مع ان عدم هذا التحيل ليس يتحقق ثم اعلم ان الحركة القطعية موجودة بوجود واحد  
 متصلة لاجزاءها بالفعل ولا تكثير في ذاتها بوجه الا بعد الفرض ففي الخارج شئ واحد موجود  
 بوجود واحد وان كان وجودها على سبيل عدم القرار وانقضاء الاتصال فعملتها التي يحصل بها  
 بالفعل يكون غير قار كك كما سمعت فان كان هذا القديم الغير القار يحتاج الى مثله ومثله الى  
 مثله وهكذا لادى الى التسلسل المستحيل ومع ذلك لا يكفي لربط الحوادث مع القديم فان هذا التسلسل  
 التسلسل لا الى النهاية بعد في حكم امر واحد والامر الواحد كان غير كات فلماذا هذه الامور كلها  
 وان اراد احتياج الامر الغير القار الثاني الى الامر الغير القار الاول فنقول لا شك ان كلام الامر  
 موجود ان في الخارج حقيقة واجزائها موجودات اعتبارية وايضاً لا شك في ان المفروض انه  
 لا يكفي الامور الاعتبارية الانتزاعية في ايجاد الموجودات الخارجية والا فلا حاجة الى القول بالامر  
 الغير القار في الخارج ثم القول بسلسلتين آخريتين الى غير ذلك على ما فصله المستحق في شرح  
 الاشارات وقد مر فاذا وجد الامر ان اللذان كل واحد منهما علة للآخر فالعلة والعلة  
 بالحقيقة وبالذات اما باعتبار الوجودات الخارجية الذي لكل واحد منهما في الخارج ويكون استناد  
 العلية والعولية الى الاجزاء الفرضية بالفرض او باعتبار الوجودات الانتزاعية التي لا اجزاء





ولا الى علل شتى لا الى نهاية بل الى امر قار ثابت دهرى بل سرمدى فالعلة السرمدية اى المجردات  
 والمطلوب الدهرى اى الحركة كلاهما موجودان فى الواقع معاً لم يتخلف واحد من آخر والحركة  
 لا تصالها فى نفسها ذات البعاض و اجزاء ذاتها بحسب نفس وجودها صدرت عن القديم الثابت  
 القار وبحسب ذاتها يشتمل على اجزاء متصلة بعضها ببعض يقبض كل بعض منها وكل صدر من وجودها  
 مناسبة مع حادث بتلك المناسبة او جود الفياض اجزاء وخصصا لحادث بتلك الاجزاء والمناسبة  
 لها وهذا بعينه كما جسم متصل مثلاً فرضنا له علة ثابتة قارة او جوده لا على سبيل التكثر والاختلافات  
 بل جعل نفسه موجوداً والجسم لكونه يشتمل على اجزاء متضمن مناسبة مع حالة دون حالة فاجسم  
 الكرى مع اتصاله ووحدة يصح حصول بعض الدوام مثلاً فى بعض المواضع بحيث يكون منطقة  
 وفى بعض بحيث لا يكون منطقة وفى بعض المواضع يصح خطوطاً يصلح لكونها محورا وفى بعض ليس  
 لك فلك ههنا بعض اجزاء الحركة تناسب بعض الاحداث والبعض الاخر بعض اخر فالفاعل  
 المطلق او جود وخصص كل حادث بذكر تلك الجزاء المناسبة ليس فى الحادث عدم ثم وجود ثم عدم  
 حتى يطلب العلة للاعدام فما كانت العلة الا بوجود الحادث وليس فى علل هذا الوجود تسلسل  
 لان علة جزء من الحركة مع اجزاء المطلق وعلة الحركة قديمة ثابتة كما سمعت واجزاءها ثابتة لها  
 لا وجود لها على سبيل الاستقلال حتى يطلب لها علة اخرى فاشتهى سلسلة العلل الى القديم لقيوم  
 بلا تسلسل ولا يرد ان القديم على محض الفعلية دون الحركة لان الحركة لم يقبل الفيض الا على هذا  
 النحو فوجد لك بحسب سعتها فالحركة وان كانت غير قارة لكنه باعتبار القدم الدهرى يمكن ان يوجد  
 بالقديم الدهرى وان لم يكن القديم غير قارة فانه اذا فرض تاثير دهرى فى دهرى لا يستد او لها  
 بجهة عدم القرار وان كان عدم القرار من لوازم بعض الدهريات لا باعتبار الدهرية بل بظن  
 آخر فالموافق بين العلة والمطلوب ان ليس يلزم الالبعض عدم تخلف وجود واحد منهما عن الآخر  
 فى ظرف وجوديهما وههنا ظرف الوجود هو الدهرى ولا يتخلف فيه فان قلت فيحتاج  
 بنحو عملية القديم باعتبار المعية الدهرية للحادث الزمانى فكنا قلنا فان الملمن اما ان

لذا قد  
 انما قد  
 سبباً للقاء  
 لا وجوب  
 ويقتضى  
 على جود  
 وجوده  
 مناسب  
 له دون  
 حادث  
 مست  
 دهرى  
 تسلسل

مع ان ايات  
 انما قد  
 سبباً للقاء  
 لا وجوب  
 ويقتضى  
 على جود  
 وجوده  
 مناسب  
 له دون  
 حادث  
 مست  
 دهرى  
 تسلسل

يكون القديم كافيا في وجوده اولا على الثاني فتعلق وجوده بجزء معين من الحركة والزمان  
 وتعلق وجود الشيء بجزء منها هو الحدوث وعلى الاول فما تعلق وجوده بزمان او حركة لان  
 وجود الثوابت يكفي ح فهو انزلي ابدى وبعد في الكلام كلام وهو ان اجزاء الحركة التي  
 كل واحد منها انقيصة لواحد من الاحداث لا بد من اتميانه فيها حتى يكون هذا الجزء علة لهذا  
 الاحداث دون الآخر فان لكل علة خصوصية مع معلوله ليس لها مع غيره تلك الخصوصية ولا يعم  
 ذلك لا بعد اتميانه تلك العلة المعمولات فذلك لا تميزا ما يجرب خارج فهو اطلاقا ما بسبب  
 انتزاعات الذهن فمع انه لا يخلص عن القول لعلة الاعتبارات للحوادث الخارجية لا بد من  
 ان تلك التمييز ليس بمحض اختراع الذهن والافلا ينفع لكم بل من الواجبات النفس  
 الامرية فلا بد من منشأ استزاع صحيح بحسب الخارج ولا يمتنع التمييز بين الامور المتجهة  
 بحسب حقيقة الا ان يعتبر مع كل خصوصية مغايرة خصوصية الآخر والموجود في الخارج  
 امر واحد لا تكثر في نفسه ووجوده بحسب الخارج ونسبته الى كل من تلك الخصوصيات  
 نسبة واحدة فلا يكون انتزاع خصوصية من ههنا وخصوصية اخرى من هناك لانه يورد  
 الى الترجيح بلامرجح ولكنه ايرد في مسألة اقتضاء اجزاء الزمان للقبليته والبعديته بذاتها فان  
 الاجزاء لما كانت متحدة بحسب حقيقة الوجود والخارجي كما بين في موضعه فلا بد لبشوت  
 القبليته والبعديته في تلك الاجزاء من اتميانه بحسب الخصوصيات الانتزاعية  
 النفس الامرية ونسبة تلك الخصوصيات الى الامر الخارجي نسبة واحدة فما بسبب في انتزاع  
 هذه الخصوصية التي يقتضيه التقدم على الجزء الكذا في فان استند انتزاع الخصوصيات الى عرض  
 احوال وادضاع مختلفة لذلك الامر الخارجي قالوا وضاع اما بالقوة او بالفعل على الاول  
 الكلام فيها كما لكلام في الحركة والزمان وعلى الثاني يلزم وجود تلك الادضاع بحسب الاجزاء  
 المفروضة وانتزاع الاجزاء لا الى نهاية في الزمان والحركة المتناهية كما في الغير المتناهية  
 فالادضاع المتناهية لا يكفي والقول بالادضاع الغير المتناهية في الزمان والحركة المتناهية  
 يوجب انحصار الغير المتناهية بالفعل بين الحاصرين على ان في الصورة الاولى والسؤال  
 عن علة الادضاع كالسؤال عن ساير الاحداث فلم تنفع القول بالادضاع وفي الصورة الثانية









قبل معية مع كل وجود حادث واذا كان معية مع كل واحد من الاعداد سابقاً على معية  
مع كل واحد من الوجودات يلزم تقدم معية القديم مع جنس لعدم على المعية مع جنس الوجود  
فاذا كان معية القديم مع جنس لعدم سابقاً على معية مع جنس الوجود يلزم تحقق جنس لعدم  
قبل جنس الوجود والا لما كانت معية مع هذا الجنس سابقاً على تلك المعية وذلك حكم بحكم بالنهاية  
في سلسلة الوجودات مطلقاً وهو المطلوب ولكن ان يعود بالمعارضة بعد ما تبين ان كل وجود  
كما انه بعد عدم بمعنى الحدوث كذلك كل عدم بعد وجود لانا فرضنا تعاقب كحادث لا الى  
نهاية في جانب لازل فالمقدمات جارية ههنا كما في باب كل يمنع ايجاب تقدم كل وان تقدم  
الجنس على الجنس ولكن نقول على هذا التقدير كل وجود حادث بعد عدمه في تلك السلسلة  
والاعدات السابقة يساوي الوجودات اللاحقة ضرورة فاذا فرضنا سلسلة من الوجودات  
بمبتدأة من الحادث اليومي ومنه ذلك حادث المبدأ بأو قبل ذلك بوقبل ذلك  
يجب بهذا ولكل عدم سابق كذلك لا الى نهاية فالاعدات السابقة على آتية ووجوب وبهذا المبتدأة  
من عدم آتية يساوي الوجودات ضرورة فاذا فرضنا سلسلة الوجود بمبتدأة من  
ب وتركتنا الاعدات بحالها بمبتدأة من عدم أو فرضنا عدم آتية وعدم ب بازاوج  
وبهذا فالاعدات ازيد من الوجودات في جانب لا نهاية والا لزم مساواة الزائد مع  
الناقص او زيادة الناقص وكلاهما باطلان وزيادة عدم في ذلك بجانب على الوجود  
لا يتصور الا بعدم انصرام الوجودات وهذا البيان لكونه قريباً من البرهان التطبيقية كان  
الاناسب ذكره في الوجه الخامس لكن لنحوسم التباين لا بأس بذكره ههنا قوله واعترض عليه انه ان  
حل الكل لمجموع على ما حملت عليه ويبنى عليه فساد الاعتراض فالفساد من وجهين الاول  
في منع الاستلزام كما بينا الشارح بقوله وانت تعلم انه والثاني سلماً عدم الاستلزام لكن يلزم  
منه انه لو لم يكن الكل لمجموع بذلك لمعنى حادثاً لكان قدماً لان المجموع وان كان وجود  
في مجموع زمانه لكن ينفي الوجود والحادث يلزم الوجود القديم فانجر الكلام الى القدم الشخصية لان  
مجموع تلك الحوادث شخص فذلك مع انه غير متصور في وقع هذا الجواب يوجب ان لا يكون القديم  
سابقاً على واحد من الحوادث لانه اعترف بان المجموع الداخل فيه كل واحد قديم فذلك ينفي





التي هي موضوع القضية الطبيعية والكلام في موضوع المهلة واجواب الحق ان الطبيعة حادثة  
بحدوث كل فرد قديمة يقدم بعض الافراد على الانتشار في محل المتناهيين ولا مشاحة فيه لرجوع  
بالاخر الى تقدير كجسيم ولذا قيل ان المثلين لا تنافي بينهما وقد ظهر منه ان ما قالوا من ان وحدة  
الموضوع مع باقي الوحدات كاتية للتناقض ليس على الاطلاق ولذا قيل انهم وان لم يصحوا  
بالتحصيل لكنه مراد ولنه كمر من كلام بعض المحققين المتأخرين القائلين باحدوث الدهري  
ما يناسب لمقام فنقول انه مبدء مقامات الاولى ان لك حادث من الاحداث المتسلسلة  
مسبوق بالعدم وهذا ظاهر من لفظ الاحداث الثانية ان القول بالمثل الاطلاقية التي  
فسرت في المشهور بالمهايات التي وجدت في الاعيان بدون وجودات افرادها اي وجود  
الطبيعة المجردة باطل والثالث ان كل حادث زمني فهو حادث دهرى والدهر عبارة  
عن الواقع وعن نفس وقوع اشئ في نفس الامر بلا لحظة امتداد زمني وسبق او ترقب  
في الوجود والعدم فان كل ذلك لا يتصور الا بانظام امر زمانه غير قار متجدد منقطع لذاته  
فلم يكن عبارة عن نفس الواقع فعنده كل حادث زمني فلما ان له زمانا مستمر فيه عدمه ثم وجد  
ذلك الحادث في الزمان اللاحق كذلك له عدم ماضى سلبا بختا في نفس الامر حاق الواقع  
وبين هذا الحكم ببيانات منها ان تختلف الزمانى عبارة عن تخلف وجودش عما قد وجد وتحلل  
امتداد زمني مبنية ومنه ولا يتصور ذلك الامر الا في الزمانيات واذا الواجب تعالى برى  
عنه فلا يتصور في حقه تعالى هذا النحو من التخلف ولا شك ان الواجب تعالى محض الوجود المتناهي  
لا شائبة للعدم عليه صلا واحداث الزمانى لكونه حادثا لم يكن وانما ادباني الواقع والاعيان  
اذا احداث يتا في الدوام الا ان لم يتخلف عنه فيما خضعه تعالى في الاعيان واذا الواجب ليس  
بزمانى فهذا التخلف الموجب للعدم في الاعيان ليس بالنسبة الى الامتداد الزمانى بل بالنظر  
الى نفس الواقع وهو المعنى بالدهر فثبت القدم الدهري لكل حادث زمني منها ان الفلاس  
قطعت على الفرق بين الكاين والمبسر بان المبدء يتاخر عن ذات

٤  
والى نصر  
القار الى  
وبلى على  
ابن دين  
في مسألة  
علم الهوى  
تعالى شانه  
١١  
٢٤

٥  
وقد قيل في موضوع  
المجردة لا في موضوع  
ولا في محل ولا في مكان  
ولا في زمان ولا في حيث  
ولا في غير الواجب  
والاجسام والصفات  
بالمبدأ والصفات  
الواجب تعالى  
بالمبدأ

البارى تعالى تاخرا بالذات والكاين في الاعميان بالوجود وبعد العدم بعدية موجبة للتخلف  
ولولم يكن الكائن حادثا دهريا فهذا لتختلف زمانى وذا لا يتصور مبنية تعالى وبين الكائن لما  
ولم ثبت الفرق فم يمتنى على ما ههنا ان الاحداث لو تسلسلت الى ما لا نهاية له متعاقبة كان  
كل واحد حادثا زمانيا بالمقدمة الاولى وكل حادث زمانى فهو حادث دهرى بالمقدمة الثالثة  
اى معدوم محض في الواقع ونفس الامر مع قطع النظر عن الاستداد الزمانى وخصوصيات  
اجزائه واطرافه فاذا كان كل فرد حادثا موجودا بعد العدم الصرف والليس ليجت فبالطبيعة  
ايضا حادث موجود بعد العدم فثبت انها حادث دهرية والا كانت الطبيعة موجودة في  
الواقع بدون وجود الفرد وذلك بالمثل الا فلا طونية وذلك باطل بالمقدمة الثانية ثم قال  
وهذا لا يستلزم الحدوث الزمانى بجواز اخفاظ الطبيعة في آفاق تمام الزمان ولا يخفى عليك  
ان تذكرت ما سبق من يحل الطبيعة المتناهيين بجوز ان يكون الطبيعة حادث دهرية وقديمة ولكن  
ان نظرت وفكرت في معنى الدهر والحدوث الدهرى ايت عن ذلك التجوز لان وقوع الحدث  
الدهرى على كل واحد يقضى سلب كل واحد في نفس الامر مع عزل النظر عن الاستداد الزمانى  
وبذلك ثبت حالة بهاء تحقق تقدم القديم على كل واحد منها وثبت تلك الحالة توجب التناهى  
وانما قلنا بثبوت تلك الحالة لاننا فرضنا وجود الواجب تعالى في الواقع مع عزل النظر عن الاستداد  
الزمانى فاما ضرورى مجامعية مع جميع الاحداث بان لا يتخلف واحد عنه تعالى اصلا فذلك وجب  
عدم العدم السابق على الاحداث الدهرى وهو خلاص المفروض ويكون بعض يتخلف عنه  
دون البعض فهذا البعض الذى مجامعته ضرورية ان كان معيننا في الواقع ينافى الحدوث الدهرى  
وان كان على الانتشار قال انتشار عبادة من وجود واحد بعد هذا البعدية لا يتصور الا بالزمان  
وقد عزل النظر عنه فيجب ان يكون في الواقع مرتبة لا يكون شئ من الاحداث موجودا  
فيها وهو المطلوب فالانسب لمنع على قوله كل حادث زمانى فهو حادث دهرى فان قلت  
الاحداث الزمانى تتخلف عن الواجب تعالى قلنا مم وبما انه على الوجه المفصل يطلب من  
المطلوبات وقوله تطابقت آه ايضا ممنوع بل الفرق ان الكاين قد سبق عليه عدم الزمانى  
والمبدء متعال عن الزمان ولى حق النجود الدهرى تقدم الدهرى لمبدء والكاين متساويان جدا فاذن



الدهرية ليس يزاو ساقية دهرية اولاً بغيرية كذا في اعتراض الامام الرازي بان هذه ميسرة  
 بلا ساقية مقابلة لها واجاب بعض آخرون المتأخرين الذي بلغ مبلغ الحكماء السابقين بان  
 هذا الاعتراض مبني على النقطة عن معنى المحدث والسبق الدهري وقال ان مقابل لمعية الدهرية  
 هو اللامعية الدهرية لا سبق الدهري فان لسبق الانفكاكي لا يتصور بدون استداد زمان في  
 حامل للسبق فان زعم الامام ان تحقق احد المتقابلين يقتضي تحقق الآخر في محل ما فذلك  
 مم تصوراً وتعللاً وان زعم ان تحقق احد المتقابلين يقتضي لمفهوم المقابل الآخر فذلك حق  
 لا يضرك قوله الوجه الخامس آه هذا على سنوال الرابع بحيث ان يكون معارضة وتقرير توجيه  
 المعارضة ههنا مثل توجيهها هناك فتذكره قوله ويدل على بطلان التسلسل في الامور الموجودة  
 آه احكم ان يما بين ابطال التسلسل كالتطبيق والتضاييف مثلاً لا يتصور جريانها الا في الامور  
 الموجودة بالفعل المتنازعة في نفسها والا فتطبيق الاحاد على الاتحاد كما في الاول والسؤال  
 عن مساواة احاد المتضاييفين مع احاد الآخر في الثاني في الاعتبارية التي لا وجود لكل  
 واحد منها الا بعد اعتبار العقل وليس لها وجود الا وجود منشأ والانتزاع اما في الاحاد المتناهية فقلو  
 واما في غير المتناهية بالفعل فبط لا استحالة اقتدار العقل على اعتبار الكل مفصلة ببيان وجودات  
 تلك لا اعتبارات بان امثال يلزمه ج فاللزم ثابت وللزوم اللزوم ايضاً ثابت وبكذا  
 هذه قضايها سادقة لاهلها من وجود الموضوع كما في بعض الشروح لا يجدي الى طائل لانه ان اريد  
 صدق جميع القضايا حقيقة او ثبوتها باعتبار منشأ انتزاعها فنحن لا نيفعلكم وان اريد غير ذلك  
 فم صدقها وبهذا ظهر عدم جريان الدليل في الاجزاء المحمولة قوله فيزيد عدم سبوقه آه اعلم  
 ان مساوات احاد المتضاييفين للآخر ضرورية والا لزم تحقق احدهما بدون الآخر فاذا  
 زاد واحد من احاد المتضاييفين ظهرت الاستحالة ولا يرد المنقض بالاسباب الواحد الذي  
 له اثنان فان الاسباب مع اعتبار ابوتها لغيره باعتبار ابوتها لذلك مع ان الكلام ههنا  
 في السلسلة التي كل واحد منها مطول عن سابق به علة للاحق وبكذا كل معلول علة واحدة  
 من تلك السلسلة لان تلك السلسلة السابقة لسبوقية لا يتقزم الا بان يكون لكل علية معلولية  
 بالنسبة الى واحد داخل في السلسلة لان هذه العلية ليست غير العلية والمعلولية فاذا فرضنا

اعلم سابقه على معلول وهو ب وهذا المعلول ايضا له معلول وهو ج افترضت بهذا سلسلة السلسلة  
 والمسبوقية من آتوب حتى لان كل سابق علمه للاحق فاذا فرضنا لا معلولا آخر وهو كان  
 مع تب لكونها معلولى علمه واحدة وهى آظم يكن مسبوقا عن تب ولا سابقا عليه هذه بهذا سبق  
 والداخل فى هذه السلسلة لا بد ان يكون سابقا على واحد ولا حقا لا آخر ويلزم ايضا انه اذا زادت  
 المعلولية على العلوية لم يكن لها نسبة الى ما قبلها وهكذا كل ما فرضنا معلولا فوق المعلول الآخر يلزم  
 ان يكون معلول بلا علمه بالبيان المذكور فكل معلول بلا علمه وهذا خلف فاحش فاذا عرفت  
 ما قد تناك لم يرد ما قيل انه ان اريدت شرطية المساواة للتضايقت فى العدد من الطرفين فم  
 ان اريدت بمعنى ان كل مضايقت فله آخر مسلم ولا ينكره فان هنا كل معلول فله علمه وايضا  
 لا يرد ما قيل ان التساوى يطلق على معنيين احدهما تطابق احدى من الطرفين والثانى  
 وادب للميتين الى حيث لا ينقطع فيها العلوية والمعلولية اللتان ما فوق الاخر متساويان بالمعنى  
 الاخر واذا افترضنا سلسلة معلولية معلولية اخرى فاذن زادت سلسلة المعلولية بواحدة وهذه الزيادة  
 ممنوع البطلان فان الزيادة ايضا متصور على نحوين احدهما ما اذا واد بعد تطابق احدى من  
 والثانى هو الزيادة مع ذهاب السلسلتين واللازم هنا هو الثانى غير ظاهرا البطلان لا نأخذنا  
 بتساوى احاد المتضايقين للآخر وعلى ذلك التقدير اى عدم التناهى يلزم زيادة احاد  
 احدهما على الآخر وذلك خلف باطل سواد قلت بتطابق احدى من ام لا قوله ولا يتوهم الى  
 اخره فى بعض كواشى لا يخفى عليك ان التسلسل من جانب المعلول انما هو بمعنى لا تقف  
 لان التسلسل واقع وهذا كما قالوا ان فى العدد تسلسلا فكانه ذهب التسلسل نذهب بخضم  
 وارضى العنان يعنى ان التسلسل فى الجانبيين متحقق والسلسلة الغير المتناهية من ابعثتين  
 موجودة حقيقة على ما هو نذهب بخضم فبعضهم كان يتوهم عدم جريان البرهان على تقدير كون السلسلة  
 غير متناه من الطرفين العلوية والمعلول موجودة حقيقة فبين الجريان وانجبت التناهى من  
 الطرفين طرف العلوية والمعلولية واخضم يقول باجتماع المعلولات فى الواقع فاجابة  
 الى اثبات التناهى من الطرفين ليس الا على تقدير فرض وجود السلسلة الغير المتناهية من  
 طرفين فلو كان عدم التناهى فى جانب المعلول بمعنى لا تقف فلا يجرى فيه البرهان على



ما لم اشأ به ونقصه فلا حاجة الى اثبات تناسله فان هذا النحو من عدم التناهي لم ينكره  
 احد فما قال البعض لرفع ما في هذه الحاشية دليل قول الشارح اما اذا كان من الجانبين آه بقوله  
 بان لا يتقطع السلسلة لا في الماضي ولا في المستقبل كالامور المتعاقبة وكيف في تحقق العلة  
 امكان العلول فلا يضر عدم وقوع التسلسل من جانب العلول فان رفع ما قيل لا يخفى عليك  
 انتهى ليس بشئ لان كلام هذا البعض يقتضيه بان مقصود الشارح جريان البرهان في الاتسقة  
 وهذه كما ترى ثم القول ان الظاهر ههنا ان التسلسل في المتعاقبات الزمانية الموجودة سواء كانت  
 في جانب الماضي او المستقبل والعلوليات والعليات التي لك جالز عند الحكماء التسلسل  
 بمعنى لا تقف جالز عنده وعند المتكلم والتسلسل الاول غير جالز عنده ولذا حكم بهنود برهان  
 التسلسل من قبل المتكلم في القسم الاول مطلقا وانكر بهنود الحكماء والذي حكم المتكلم ان  
 من جواز التسلسل في جانب المستقبل لا بد ان يحل على معنى لا تقف ولو كان مرادهم ما حكم  
 الحكماء بهجازه في المستقبل كيف يتصور من الشارح اجراء البرهان من طرف المتكلم لا بطلان  
 تسلسل المتعاقبات مطلقا ولا فرق في حكم التعاقب في الماضي والمستقبل الا باكمل على حلق  
 عليه ثم الدليل ناهض في غير المراتب عند البعض خلافا للجمهور والشارح انما حكم بجريان مطلقا  
 بعد اثبات الترتيب في جميع الامور التسلسلية على ما سيحكي قوله فان كان تجوزهم آه اعلم ان  
 التطبيق تفصيلي وهو تطبيق جزو جزو مفصلا في العقل او في الخارج وكلا القسمين لا يتيان ولا يلا  
 في الامور الغير المتناهية سواء كانت متعاقبة او مجتمعة في العقل او في الخارج لان هذا التطبيق  
 اما في الزمان المتناهي او اطرافه فصريح البطلان واما في الزمان الغير المتناهي فلا يحصل العقل  
 الا بعد حصول ذلك لزمان مع انصرامه وحصوله كذلك في خيز البطلان والجمالي وهو الحكم  
 بصح من العقل بعد اعتبار الوجود والترتيب في الامور المتناهية او الغير المتناهية بان طبقنا  
 الاول من احدى اجمليتين على الاول من الثانية والثاني من تلك الجملة على الثاني من الثانية  
 وهكذا فيحكم العقل بعد وجود الترتيب ومثباره بان الاول والثاني والثالث متطابقات  
 وكل مرتبة معدية من احدى هاتين المرتبتين عدوية من الاخرى وبعد تلك المرتبة لك ثم وثم  
 الى ان لا يوجد مرتبة من احدى هاتين الا وقد وجد بازائها مرتبة من الاخرى فهذا الحكم الاجمالي العقلي

المقصود في الزمان هو الذي يقتضيه بعد تطابق المبدأين وانتظام الاوساط نقصان الجملة  
 الثانية بواحد من الجانب الآخر وزيادة الاولى في ذلك بجانب بواحد فان مساواة الكم  
 الزايد والناقص من المحالات بالذات فاذا فرض هذا التطبيق في الامور الموجودة المتناهية  
 فنقل الزيادة لكن لا ينفع وان فرض في الامور الموجودة المترتبة الغير المتناهية على ما هو  
 مرسوم الحكيم فلا بد من الانتقال ايضا لان تطابقات الاول والثواني والثالث وهكذا  
 من احدي الجملتين على الاول والثواني والثالث من الثانية على ما حصل يقتضيه بان لا يبقى  
 مرتبة من راتب النظام الغير المتناهي من احديهما الا يوجد مثلها من الثانية فاذا كان مطابقا  
 كل من الاول والثواني والثالث المبتدأة من جانب المتناهي من احدي الجملتين على مثلها  
 من الثانية فلم يبق مرتبة في احديهما الا وجد مثلها في الاخرى بازاها فالزيادة المفروضة في  
 احدي الجانبين اما في مكان العدم فيلزم المساواة وحالها قد سمعت واما في المبدء فقد فرض  
 معلول مثلها من الاخرى بحكم التطبيق واما في الاوساط فهي منتظمة متوالية بحكم الترتيب المفروض سابقا  
 فكل واحد ومرتبة من احديهما بازاها واحد ومرتبة من الاخرى فاحاد الجملتين في مراتب الاوساط  
 بحكم الترتيب تساوي القدين في ازواذ المراتب وتطابقه لا تسع تحلل الزيادة فانقلبت الزيادة  
 في جانب عدم المتناهي وهو لا يتصور الا بعد انضمام الاحاد وهو المتناهي وان فرض هذا  
 الترتيب في الامور المتعاقبة الوجود كما هو مرسوم الشارح فان خصص الغرض فيما خرج منها من  
 القوة الى الفعل قد كثرناه فحال كمال ما فرضنا في الصورة الاولى وان لم يخصص واجرى  
 التطبيق في الجميع فعدم وجودها لا يشقها منها وهو كالاوساط وانما ينقل الزيادة من مرحل  
 من تلك الاشخاص المتناهية بالفعل الى مرحل منها ولا ينقل الزيادة في الجانب الآخر الا اذا وجد  
 ذلك بجانب وخروج الى عالم الوجود من المستحيلات فالحكم العقلي بالمطابقة في الجميع لا يتصور الا بعد  
 ثبوت نفس الجميع هو الجملة وهو ههنا من المستحيلات ولا يكفي مطلق الوجود اعم من القوة والفعل  
 لانتقاضه باللاتناهي الاتفقي فالعقل يحكم بالتطابق بالفعل فيما وجوده كحكم التطابق على  
 تقدير الوجود لا يظهر به الخلف كما في الاتفقي فان اختلفت الزيادة بالفعل في جانب اللاتناهي  
 بالفعل وذلك في الوجود بالفعل فان قلت انها موجودات دهرية قلنا هذا جواب آخر من الشارح

ع  
 وانما قلنا  
 في الاوساط  
 لان الوصل  
 بالمرتبة  
 بالفعل ههنا  
 العقل لا يوجد  
 لا محالة  
 الا بالقوة  
 في نفسه  
 ع



كما يدل عليه ظاهر كلامه والظاهر عند العقل انه لا فرق بين المتعاقبات الخارجية اذا قطع النظر  
عن حديث الوجود الدهري وبين اللاتناهي اللافتقى كالحدود اجزاء الجسم ومقدورات  
الله تعالى لان ما بالفعل تنناه في الصورتين وان كان الموجود في الاول في الخارج وهذا  
في الذهن ولا وقت في كل الى حد ليس يكن بعده على التساوي في الصورتين فالمتعاقبات  
الزمانية مع قطع النظر عن الدهر وان كانت موجودات زمنية في حكم الحدود الى ما قلنا من  
التفصيل يشي كلام بعض الكواشي ان اشئ لما لم يكن موجودا مجتمعة احاده فابن يفرض العدد  
والغير المتناهي لذلك اشئ ولين ذلك اشئ حتى يتيزر منه العدد الغير المتناهي بحسب لواقع  
في مجموع الزمان فممتنع تحقق العدد الذي يساوي كلك جزاه على تقدير التعاقب وهذا بعينه  
محمل كلام بعض الكلمة من المتأخرين من ان التطبيق وان كان فعل العقل لكن قد يكون  
بحسب لواقع وقد لا يكون ففي الاول يكفي التطبيق بين آحاد كل من السلسلتين من آخر  
تطبيقا اجماليا باللحاظ الاجمالي لان مصداق هذا الحكم متحقق في الواقع بلا اختراع واما اذا  
لم تكن آحاد السلسلة موجودة معا فلا يكفي التطبيق بين كل من السلسلتين مع آحاد الآخر  
باللحاظ الاجمالي بل لابد من لوحات تفصلية وتطبيقات كثيرة والعقل عاجز عن تلك انتهى  
فخرج لا يتصور اجزاء البراهين في المتعاقبات بحسب التعاقب الزماني على اكيم ولا فرق بين تجوز  
اكيم لتسلسل في المتعاقبات المستقبلية وبين تجوز المتكلم بآراء على كونه بمعنى الاتفاق كما مرنا  
وحجب لتبنيه على ان بعض المحققين من المتأخرين الذين بلغ مبلغ السابقين قد خصوا جوار  
البرهان في الماديات وقال التطبيق المستعمل يراوده ما عهد في العلوم التعليمية وهو تطابق التطبيق  
على الآخر فالدليل مخصوص بابطال تسلسل الاجسام ولو احققا فلا يجري في اثبات المسألة  
الا على الاول وحكم بعدم صحة ما زعم المتأخرون من اجزائه في كل موجود مرتب ونسب هذا  
والتخصيص الى الرئيس وادعى خلاف ذلك لان محصل كلامه ما يرجع الى منع التطبيق فقد  
عرفت ان المعنى بالتطبيق هو الاجمالي على ما لم هو ايضا ولا تقتضيه هذا التطبيق كون الاحاد من  
الجملة من ذاد وضع او مادة فان فرض تطبيق او ايل من احديهما على او ايل من الاخرى لا يوجب  
الوضع والمادة بل الوجود والترتيب وان كان يرجع الى منع لزوم الزيادة في الجملة لا آخر

س  
على ان  
ان في  
الوجود  
سنة  
اللا  
يأس  
اللا  
دق  
في  
ال

واستحالته فقد عرفت حاله ايضاً فان بعد تطبيق الآحاد بالمبدأ على المبدأ والاساط المنتظمة  
على مثلها لا يتصور بقاء الزيادة في هذين الجانبين اى المبدأ الوسيط في ايا مسلوته بالكلية  
فيلزم تعادل الكمين المتعادلين وهو كما ترى ولا يخص هذه الاستحالة بالماديات فان الكم  
الزائدي يستحيل معادلتها مع الكم الناقص وان كان في غير الماديات وآماستحقة ولا سبيل لتحقيقه  
ج الا في الجانب الآخر وهو المطلوب والآنا نتساب الى الرئيس في معرض نفاذ فان الشيخ  
في طبيعيات النجاة بعد ما بين هذا البرهان قال ان هذا الخلف لازم ان اجتمعت الآحاد وترتبت  
واما ان كانت غير مجمعة او مجمعة غير مرتبة فلا برهان على اتساعه بل ربما يؤخذ برهان على وجوده  
كالزمان والحركة وضرب من الملائكة والشياطين بلا نهاية في العدد لان ما لا يرتب آحاده  
فلن يحتمل التطبيق واما عديم الاجتماع ففيه التطبيق ابعد فهذا الكلام دليل على انه ما خلا البرهان  
بالمقدار واحتمل على هذا البرهان بعض من صعد معارج العلوم من المتأخرين وقال  
قاما سبيل التطبيق فلا يقال بجذواه ولا تعويل على برانيته لان فيه بدليسا مغالطيا  
فاللاتناهيات في جهة واحدة ربما تطرق اليها الزيادة من الجهة الاخرى التي هي جهة التناهي  
وليس يصحح تحريك اللاتناهي بكمية من جهة اللاتناهي وتطبيق الآحاد باسرها واخراجها  
بتامها عن درجة ومرتبة وعن الدرجات بالاسراف اذا طبق احد طرفي احد السلسلتين الغير المتناهيتين  
المختلفتين بالزيادة والنقصان في جانب التناهي على الطرف الاخر في الوهم فلا يزال الزيادة  
المنتقلة من الطرف مترددا في الوسط عن درجة ودرجة ولا يصير لهما الى جهة اللاتناهي ابداً  
هذا كلامه مع تلخيص ولا يخفى ان جريان ما افاد في المتعاقبات وغير المترتبات واضح واما  
في المترتبات فبرهان هذا الكلام في حيز انخفا وبتذكرنا ان الحكم العقلي الاجمالي بتطبيق  
الاول على الاول والثاني على الثاني وهكذا يكفي لتطبيق في سائر الآحاد وما اردنا بالتطبيق  
ههنا الحكم العقلي بان كل مرتبة من مراتب النظام في احدى ابعثتين مرتبة مثل تلك لمرتبة  
واقعة في نظام الاخرى وهذا الحكم يستغرق سائر الآحاد على الاجمال وذلك قد كيّفنا لانتقال  
الزيادة من الطرف والوسط الى الطرف الآخر فسبل لمنع وان كانت مختلفة متعددة وسعة  
لكن سليم الطبع لميلانه الطريق المستقيم سبيله واحد فاطلب الطريق المستقيم ولا يفرق بفرق



الأسهل وأعرض بعضهم بأن جريان التطبيق في المتعاقبات غير معقول لأن الترتيب شرط  
 التطبيق وليس الترتيب لا التقدم والتأخر وهما من العوارض العقلية لأن التقدم والتأخر  
 لكونهما من المتضايقين لا يمكن عرض أحدهما لموصوفه بدون عرض الآخر لموصوفه وهذه الجمعية  
 لا يتصور في الخارج للتحلف بينهما فيه في الذهن فإن اجري البرهان في الأمور الخارجية  
 الغير المترتبة فلا يمكن تمامه وإن كان بحسب الذهن فهو فحش خطأ لعدم اقتداره على استحضار  
 الغير المتناهي وأجواب بوجهين الأول ما أفاده من هو محيط العلم بحسب ما بان القدر الضرورة  
 هو عدم انفكاك المتضايقين واجتماعهما في طرف الواقع دون الزمان والثاني أنها هي  
 التقدم والتأخر ليسا بذهنيين بمعنى أن لا يتصور عرضهما إلا بعد وجود الشيء في الذهن  
 بشرطية الوجود للعروض بل هما ثابتان للخارجيات مع قطع النظر عن خصوص لحاظ الزمن  
 وإن كانا ذهنيين بمعنى أنها يعرضان للشيء إذا حصل في العقل وحكم بالعروض لعقل ثم علم  
 أن الشارح لأجزاء البراهين في غير المجتمعات قد طعن على حكيم في تفرقهم بين المجتمعات وغير المجتمعات  
 لكن يرد عليه أن المسلمين كلهم قائلون بأبدية العالم ويقولون بحصول اللذات لأهل الجنة والآلام  
 لأهل النار إلى الأبد وإذا سلم جريان البرهان في المتعاقبات مطلقاً من جانب الماضي والمستقبل  
 لزم امتناع القول بأبدية العالم وهذا يخالف الحكيم والمتكلم ومع قطع النظر عن خصوص كلامهم  
 يقول أنهم حكموا بجريان البرهان في كل سلسلة متعاقبة كانت أو مجتمعة ومع هذا التجويز لا يتصور  
 اختلاص الاختصاص للمقوم ممكن بعد منع جريان البرهان في غير المجتمعات والأعراض عن جريانه  
 في الماضي فإن مع القول بجريانه في الماضي أيضاً لا يتصور تنكارا لجريان في المستقبل لعدم  
 التفرقة مراً وآتياً القول الفيصل في المقام أن المتكلمين بعدم قولهم بالتقدم الدهري على الحوادث  
 المتعاقبة في الماضي والمستقبل لا يتصور جريان البراهين في الطرفين صلاً لأن الحوادث لها  
 حينئذ محض وجود زمني متعاقب كل فرد منه وهذا النحو من الوجود لا يكفي لجريان البرهان  
 كما سمعت ولذلك حكيم يمنع بجريان البرهان نظر إلى هذا الوجود وإن كان يشم قد تصدى  
 بجريانه وقد سمعت منا ما يرفع لكلامه وبناء على هذا جزم المتكلمون أبعاد العالم وانما استدلوا عليه بأدلة  
 أخيرة لاحت لهم وانما اعترضوا على الحكيم بأجزاء البراهين في الماضي لأشياء متناهية تنزلاً

الى مذهبيهم فانهم قالوا بحدوث الزمان مع القول بالقدم الدهري فالكل في الدهر يجمع فقطرا  
الى هذا جري البرهان وانما خص الاجزاء بطرف الماضي وان كان حديث الدهر يحوز كليهما  
ان جوز على السواء وينبغي ان يمنع على السواء لان المقصود حدوث العالم ردا عليهم والابدية  
فما اتفق عليها كلا الفريقين واحكم لزمه عدم جريان البراهين نظرا الى الاجتماع الدهري المتعاقب  
الزمانى قال بالقدم الدهري على جميع الاحداث والمتكلم ما يقول بالقدم الدهري لكن الاحداث  
المتعاقبة لما كانت عنده في حكم اللاتناهى اللاتفتى على ما اشرنا اليه سابقا اعترف بابدية العالم  
والكلام في جريان البراهين نظرا الى الاجتماع الدهري ما فيه عن قريب لكن من اثبت التناهى  
في الماضي مع القول بالمعية الدهرية للحوادث طرأ بنا على الاجتماع الدهري وقال بابدية  
العالم مع قوله بتلك المعية عليه اشكال لا يخلص عنه قوله فيرد عليه اه اعلم ان وجود الجميع  
في مجموع الزمان تخيل على نحوين الاول وجود الجميع على سبيل الاستمرار في كل جزء منه وبعض  
جزء من الزمان والثاني وجوده في مجموع الزمان بانقسام اجزائه الى المجموع على اجزاء الزمان  
كما في الحركات والحوادث المتعاقبة ولو لم يكن للمجموع الغير المتناهى وجودا أصلا لا على النحو الاول  
ولا على النحو الثاني كفى عن سؤلة اجراء البراهين فلا يرد ما اورد بعض الفضلاء من انه لا وجود  
للمجموع أصلا لا في مجموع الزمان ولا في جزء منه اما عدم وجوده في مجموع الزمان فظان المجموع  
انما يتحقق بعد وجود جزئه الاخير وقد انتهى بعض ذلك للمجموع لان المفروض ان تعاقب بين اجزائه  
وانتفاء اجزاء مستلزم لانتفاء الكل فثبت عدم وجود المجموع في مجموع الزمان واما عدم وجوده  
في جزء منه فلا انتفاء لبعض الاجزاء في ذلك بجزء فان قلت للمجموع عبارة عن جميع الاجزاء وجميع  
الاجزاء موجودة فالمجموع موجود البتة فاقول ان اراد من جميع الاجزاء في المقدمتين كل واحد  
منها فالصغرى ممة اذ ليس المجموع واحدا منها وان اراد كل واحد في احدى المقدمتين بالمجموع  
في الاخرى ففكر الوسط ممة وان اراد مجموع الاجزاء فيها فيلزم المصادرة اذ الكبرى عين النتيجة  
قوله بل للوجود فردا اخر عندهم اه جواب اخبرني على الوجود الدهري مع قطع النظر عن الوجودات  
المتعاقبة على ما يدل عليه ظاهر كلام الشايع ومن حمل على جواب واحد فحاله كما ترى والدهر  
يفسر نسبة الشئ المتغير الى الثابت وقد يكون معبرا عن نفس الوجود في حاق الواقع مع عزل





عما قال حكما ونسبه لمتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة المتغير الى الثابت هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد وقال فيه فالمفهوم من كان ويكون ان كان امرا موجودا في العین لمكان اما ان يكون قارا للذات فيلزم ان يكون موجودا في المتغيرات وان كان غير قارا للذات احتمال الوجود في الثوابت فدفعه لمحقق الطوسي في نقده بانه لا شك في ان وقوع الحركة مع الزمان ليس كوقوع الجسم القار للذات المستمرة الوجود مع الزمان وليس كوقوع القار للذات الباقي مع القار للذات الباقي كالسماء مع الارض وفي الفرق معتدل فلمصطلحين ان يعبروا عن كل معنى بعبارة قال السيد قدس سره في شرح المواقف ما حصله ان الامر الغير القار بالعرض والامر الذي كلاهما مستغيران حاصلان في الزمان واذا نسب احدهما الى الآخر فلهذه هي نسبة المتغير الى المتغير لا يتصور بدون الزمان في كلا الطرفين ولشيء الذي ليس وجوده بتدريجي ولا ونسبة الى الزمان والزمانيات بالعبارة فلا بد من احد الطرفين من الزمان ونسبة الثابت الى الثابت في كلا الطرفين برية عن الزمان فلهذه معان متفاوتة غير عنها بعبارات مختلفة وهذه التوجيه يؤل الى الاول قوله ثم لا يخفى آه الظاهر انه تمه الاول فكانه قال شارح منع الجريان اما المنع التطبيق وقد عرفت حاله او المنع لزوم الاستحالة على تقديره فهو ايضا بطلان الملح احدا لا يرين لازم البتة قوله فليتأمل آه في بعض المحاشي مصطلح الشارح انه اذا ذكر نفظ فليتأمل بدون كلمة فيه فهو اشارة الى ان في الكلام تدقيقا وما قيل انه اشارة الى منع لزوم التطبيق على تقدير ان يكون بازاكل من الزائد واحد من الناقص فان الغير المتناهي لذاته يقتضي ان لا تقف في التطابق مع انه توجيه بما لا يرضى قائله لما سمعت من الاصطلاح قد سمعت سناكلا لا يقى لرفع قوله فان الحكم الاجمالي بالتطبيق لا يخلص عنه وهو حسي وقد ذكر للاستناد حديث المشهور لسنين فانها لا تقف وهذا فحش من المنع لان عديم النهاية بمعنى الاتقفة لا يصح تمام الحكم الاجمالي بخلاف عديم النهاية بالفعل وقد وقفت على التفصيل فلانعيده قوله بل اتم ان يرفعوا آه لا شك ان السلسلة الغير المتناهية المترتبة اذا طبق سبدا على سبدا مثلا وحكم اجمالا بالتطبيق على هذا النحو بان التطبيق الثواني على الثواني والثالث على الثالث وهكذا لا يساق النظام في الاوساط فيقل الزيادة ضرورة الى الجانب الآخر وبذلك يتقطع هذا الجانب من المزيد عليه





قال المحققون منهم صاحب كتاب فقه الميادين انه فرق بين ان يلحظ الوحدة الغير المسكرة مرتين  
على ان يكون الغير المسكرة هي المحوطة بالذات وبالقصد الاول ولكن مرتين وبين ان يلحظ الوحدة  
المسكرة المشناه المحوطة بالذات من اول القصد ففي اللحاظ الاول وحدتان مثلاً غير متكررتين  
مستقدمتان بالطبع وفي اللحاظ الثاني وحدة متكررة يعبر عنها بمجموع الوحدات المتاحضة  
هذا في العدد ولك سبيل لقول في الواحد والاثنين اى معروض الوحدة ومعروض الاثنين  
فاذا لا يبقى في اليد منع انا لا نسلم ان المجموع بين جميع الاجزاء في قولهم في بيان وجود المجموع  
بان جميع الاجزاء وجميع الاجزاء موجود فالمجموع موجود ولا يرد ما اورد هذا المانع وليكن  
لنوم لدل على وجود اجسام غير متناهية من جسمين لان وجود الجسم في المجموع ليس بوجود  
الجسمين كما علمت وكذا لا يرد ما اورد من انا لا نسلم الصغرى ان اريد بجميع الاجزاء كل واحد  
وان اريد بمجموع الاجزاء يكاد مصادرة لان الكبرى عين النتيجة لان المراد الثاني والبيان  
تبيينه لاستدلال والدعوى بدوى فان وجود المجموع بهذا المعنى لازم من وجود الاجزاء بل  
عينه وان كان وجود المجموع يصلح النحويين قد يكون حقيقياً وقد يكون اعتبارياً فان قلت  
اذا ثبت الاتحاد فمن كون وجود الاجزاء حقيقة يلزم كونه كك قلت لانم فان المساهية  
من حيث هي وبشرط لا شئ متحد مع كون الاول حقيقة دون الآخر لكن اذن يبقى على الشايع  
منع قوى وهو ان لا نم وجود المجموعات حقيقة لاحتمال ان لا يكون هناك اى في الامور الغير  
المرتبة ربط توجب لوحدة الحقيقة للمجموع والقول بالمجموعات الاعتبارية لا يكفي لاجراء البرهان  
وهو ظاهر قد عجب هذا المورد في فهم كلام المحقق الطوسي وآياد صاحب لمواقف فلا بد من ذكره  
قال المحقق في نقد المحصل القول بان مجموع اجزاء الماهية نفس الماهية ليس صحيح لان الجزء مقدم على  
الكل بالطبع والاشياء التي كل واحد منها مقدم على شئ يتبع ان يكون نفس الشئ المتاخر  
ويجوز ان يعتبر عند الاجتماع هي المتأخرة واورد صاحب لمواقف بما حاصله انه لو لم يكن  
جميع الاجزاء نفس الماهية فاجزؤها فلم يكن جميعاً واما خارجاً عنها فزعم ان المحقق اختار شق  
الخروج وهو غير مضر لان اجزائها هو واحد واحد لا جميع هذا هو التوجيه مما لا يرضى بالمحقق  
فاش في صدره واشكال الرادى في المعروف بان التعريف لا يصح لانها اما بجميع الاجزاء

وكل من

عنه بان

وكل من

وكل من

وكل من

وكل من

وكل من

وكل من

وكل من

وكل من

وكل من

وكل من

وكل من

وكل من

وكل من

وكل من

وكل من

وكل من



او ببعض او بالخارج والاول نفس ماهية المعرفة بالفتح فاجاب المحقق بمنع الاتحاد وحاصله  
 فرق بينهما وتفايرا لاجمال والتفصيل على ما فصل في كتاب الميزان فحصل جوابان جميع الاجزاء  
 متحد بالذات لكن مع تفاير ما قبل النظر الى الاتحاد من رفع ايراد صاحب المواقف وبالنظر الى التفات  
 يندفع ايراد الرازي فلم يبق اذن لكلام هذا المورد معنى ونشئت ريبنا ولبسنا واخترنا  
 الخروج من طرف المحقق كانه تجويز بان احدى يصح بالخارج فان التعريف بجميع الاجزاء وهو كحد  
 وقد حكم عليه بانه خارج ولو سلم الخروج لا يرفع اشكال الرازي فانه يرد ما ورد الرازي على  
 الشق الثالث قوله وان شئت قلت آه حاصل التقرير الاول اثبات الترتيب في جانب  
 العلة وحاصل الثاني في جانب المعلول فكانه اشارة الى الرد على من زعم من ان الخصوم اجزاء  
 البراهين في سلسلة العلة دون العلولات قال ذبذة المحققين من المتأخرين في التقويم  
 ما حاصله ان حكم التناهي بسلطان تضاد حكم العقل بالبرهان انما هو في سلسلة العلة دون المعلول  
 فان مدار هذه البراهين على اثبات الترتيب والاجتماع وهذا في جانب العلة دون المعلول ليس  
 المعلول بحسب تاخره عن رتبة وجود العلة فكيف الاجتماع وهذا في جانب المعلول واما في  
 جانب العلة فليس كذلك فان وجود العلة هو الموجب لوجود المعلول فيصح ان لعل الترتيب  
 المتصاعدة مجمعة الحصول باسرها مع مرتبة المعلول الاخير وليس في جانب العلولات  
 ان كلها مجمعة الحصول باسرها مع مرتبة المعلول الاخير وليس في جانب العلولات ان كلها مجمعة الحصول مع مرتبة العلة  
 ولا يخفى بانه فان لم يمتد الاجتماع بين العلة والمعلول في الخارج كانت امدان لم يكن احدهما في مرتبة نفس الاخر وبهذا صرح هو  
 في موضع ان الاجتماع في الدهر كات بينهما لاجرا البراهين وعليه ينبغي اجراؤه في المتعاقبات  
 الماضية والاجتماع الدهري بينهما ضروري فهذا القدر كات فيما نحن بصدده ولتذكر بعض البراهين  
 الذي جرى في السلسلتين وهو برهان اليكثيات وهو البرهان المصري الذي مر ولتهدر قدرة  
 هي ان كل حكم يستوعب الاتحاد على كل تقدير سواء كانت منفردة او مجمعة ملحوظا مع الاجتماع  
 او غير ملحوظة كان ذلكا حكم مستغرقا للجملة ايضا وان كان الحكم مختصا بانفراد الاحاد لم يكن  
 مستغرقا فنقول ان كانت اعدادا وحركات او اذن من موجودة فالعقل حكيم بان ما بين كل  
 عددين او جزئين فانه التبة قناه والا لا يحد عديم النهاية بين ذيك العددين او الجزئين

س  
 اثبات  
 بالذات  
 من  
 في

او عدد من تنهه فكل تنهه وليس في هذا قياس المجموع على الافراد فانه حكم واحد شمولي كما لو قيل  
ما بين نقطة ونقطة اخرى اى نقطة كانت دون الذراع فالمقدار دون الذراع والمنع  
مجال واسع قوله فان قلت آه كان الظن من كلامه لا بد من تحقق آه انه اثبت الترتيب  
على نحو العلية والجزئية في العدد لئلا يتصل ببرهان كما يفصح عنه كلامه من لسبق والحق فحقه عرف  
بان العدد الاقل جزء من الاكثر فمنع الجزئية فاجاب ولا باثبات الجزئية وثانياً بان الكلام في  
الواحد والثنين المعدودين لا المعدودين وصرح الجزئية في العدد لا يوجب عددهما في المعدود وانهما  
البيان تمام الدليل مقدمات الاولى ان اختلاف الماهيات دائماً باختلاف الذاتيات كالتثانوية  
ودخول الاجزاء المختلفة ذاتاً تارة هذه وتارة تلك في الماهية الواحدة مستحيل قطعاً والثالثة ان  
دخول الوحدات في العدد لا دم سوا تركب منها او من الاعداد لوجوب دخولها فيه على كل تقدير  
والرابعة ان الوحدات مع هيئته واحدة كافية في تحصيل العدد عند العقل ولا حاجة الى تحصيل سائر  
هيئات الاعداد التثنائية فتصور العشرة بدون خصوصيات هيئات الاثنين والخمسة معقول  
وبدون الوحدات العشرية معقول والخامسة ان نسبة الذات الى الذات ليس كنسبة العرضي  
الى المعروض في الدخول والخروج والتصور والوجود والملزوم والعرض والشيء والسلب  
فاذا وجد شياء متساوية النسبة في تلك الامور فالقول بعرضية البعض وذاتية البعض ترجيح بلا مرجح  
جداً فنقول اذا كان العدد مركباً من الاعداد التثنائية فاما من بعض المراتب دون البعض لزم  
الترجيح بلا مرجح ولا يرد ان يكون شيء دون شيء ذاتياً ليس بترجيح بلا مرجح وبل هذا الكمال بقا  
لم تألف الجسم من الهولي والصورة ولم يتألف من ابجهاهر المجردة لما سمعت في المقدمة ان  
فان ما في هذا السؤال ليس حاله كمال نسبة المراتب العددية التثنائية الى القوقانية وان كان  
مركباً من جميع المراتب التثنائية ان لا يحصل ماهية القوقانية الا مع ادخال جميع العشرة يدخل  
فيها الاثنان والثمانية والثلاث عشرة والسبعة وهكذا لزم دخول الاجزاء مراراً واستغناء الذات  
عن تلك الاجزاء لعدم الحاجة الى تكرار الدخول والا لتعدد وجود الدخول فان الموجود في الشيء  
لا يتصور دخوله ثانياً في ذلك الشيء الا بوجود آخر وان كان مركباً من الجميع بان يكون الاثنان  
والثمانية كلياً والثلاثة والسبعة ايضاً كافية مع انه يقتضى استغناؤه عن الذاتى ليزم تعدد ماهية



لشيء واحد فان كل مرتبة عددية على تقدير دخول الـ **المياة** فيها كما هو مسلم عند المعترض باهمية مغايرة  
 للآخرى فلا يرد منع لزوم التقدير واستحالة لمغزاة المقدمة الاولى والثانية ولا يرد ايضا ان  
 نسبة المراتب التمانية الى العدد الفوقاني مثل سبيل تسعة الوحدات والثمانية فالقول بتركيبه  
 من الوحدات استدل بالاعداد ايضا تنجح بلا مرجح لما مر من اختلاف النسبتين في المقدمة  
 والثالثة والرابعة والقول بتركيبه من العدد المشترك بين الوحدات والاعداد التمانية فذلك  
 ليس بغاير للوحدات فانها المشتركة بينهما ومن جميع الاعداد قوله قلت آه لا يخفى عليك ان الوحدة  
 عادية مشتركة بين جميع الاعداد وليس عددا عاما كذلك ان الشخص لا يكمل على غيره ولا يدخل  
 في حقيقة غيره والطبيعة ككل ويدخل وليس لان الشخص ادقيقه داخل في الشخص فان  
 ادخل التقييد كان حصته وان ادخل التقييد مع القيدي الشخص او غيره كان فردا ولا  
 اعتبار بدخول التقييد ون التقييد وان عيرت الطبيعة نفسها في الكل وان اعتبرت مع  
 الشخص لان الشخص او تقييده داخل وجزء في المعبر الملحوظ بل خارج عن نفسه وانا  
 يعتبر انما في الحافظة فاذا اعتبرت الطبيعة ملحوظة بالشخص كانت نفسها مصداقا للشخص لا المجموع  
 فالطبيعة هي الكل نفسها تارة وهي الجزئي تارة وتفاوت احكامها بما عرفه فلم يخرج منها  
 مثل ما جاز به هنا فتمثل ان يكون العدد معين للوحدات ويختلف حكمها ودخولها وخروجها فاما  
 بعض المحققين ان العدد على تقدير عدم اشتراكه على الجزاء الصوري لا يكون محض الوحدات  
 بل من حيث انها معروفة للمياة لان المياة او تقييدها بها داخل فيه فلا يرد ان حيثية العرض  
 ان دخلت لزوم دخول الجزاء الصوري وان خرجت لزوم من دخولها دخوله لانه محض تلك الوحدة  
 وقد استدل في بعض النواحي على اثبات الجزاء الصوري للعدد بان الوحدة من مقولة كيف  
 وليست من مقولة اصلا وصدق الكل على واحد من افراده مثل صدقة على الكثير ومحض  
 الوحدات يصدق عليها الوحدة فلم يكن كما لصدق الكيف عليها فضلا عن ان يكون عددا  
 ولا يخفى عليك انه لو فرض دخول الجزاء الصوري ايضا لا مخلص عن هذا الاشكال لو تم هذا البيان  
 لان الجزاء الصوري لا يكون كما لانه اما متصل فقط بطلانه او منفصل وهو العدد فلا بد من  
 جزء صوري ونقل الكلام اليه ثم وثم الى ان ينتهي الى امر لا يكون كما ولا يكون من مقولة اخرى

ولو كان كيفاً والابحار المقدمات فإن قيل ان لفصل لا يكون مندرجاً تحت مقولة بل معنى  
المعروف عندهم قلنا مثله في الوحدات على أن كون الشيء من مقولة انما يوجب زيادة الجزء المادي  
لان المقولة جزء مادي للشيء باعتبار وثبات الصدرة لا يوجب لانه في المادة وقد اريد  
على ما في بعض المحاشي بالمنع على قوله كل على صدقة على واحد من افراده مثل صدقة على الكثير فان  
جزءه زيد على ولا يصدق على جميع اجزائه ثم قال وليست شعري ماذا يقول في الواحد الحقيقي  
الذي لا تعد فيه بحسب الاجزاء والصفات والاعتبارات فان الكثير من افراده كيف يصدق  
عليه الواحد بذلك لمعنى انتهى وليست شعري كيف قال ما قال فكانه ما راي الحاشية القديمة  
وما فهم معنى كلام القوم ان الكل كما يصدق على واحد من افراده فمعناه انه يصدق على الكثير  
يصدق كثير فالكلام والغنم والبقر حيوانات لا انها حيوان واحد فجميع اجزائه بيان اراد به  
المجموع المتغاير لها فلا كلام فيه لان الكلام في الكثير لا يجمع المتغاير له وان الماد نفس الاجزاء  
الكثيرة فهي جزؤه زيد يصدق عليها فان الاجزاء من حيث التفصيل ليست  
بمصدق زيد فهو مصداق بجزؤه زيد يصدق كثير وحاصله انها اجزاء كثيرة لزيد على قياس  
ما قلنا في الحيوانات ولا مناقشة في الصدق على هذا النحو ولا مناقشة ايضاً في صدق الواحد  
الحقيقي بالمعنى الذي اراد القوم على افراده بعد وجودها على ذلك النحو من الصدق ثم استدل  
المورد على نفي الجزء الصوري والشجرة يتكلم عن الثمرة قوله مح يكون آه يمكن ان يناقش  
بان الوحدات متوافقة في نفس حقيقة الوحدة فلا تفاوت اذن في الاعداد الا بدخول  
الوحدات الكثيرة في بعض والقليلة في بعض آخر والكثرة والقلة من العوارض التي لا يوجب  
اختلافاً نوعياً فمجاوز الاختلاف على تقدير نفي الجزء الصوري والتقول بان مجوز ان يكون  
هذا من خواص الكلم المنفصل لا يتم الا بالتزام ان كل وحدة مخالفة لماهية الوحدة اخرى  
وهذا كما ترى وان فو قس بان الوحدات يجوز اشتراكها في الوحدة مثل اشتراك المعروضات  
في عرض ولا يعلم الماهية الوحدات حتى يحكم بالتوافق والتخالف فيحتمل التخالف قلنا انها اعتبارية  
والماهية لاعتبارات ما حصلت عند التصور والحاصل من كل وحدة امر واحد وبعد تسليم  
توافق الوحدات لا يتم فان اتحاد حقيقة اجزاء الشيء يوجب اتحاد نفس ذلك الشيء وهذا

٩

مادة

مجموع

بشيء

نه



سألا يشك فيه ولا خصوصية في هذا الحكم للكم او غيره قوله ثم عدم تركيب آه اعلم ان الدليل الثاني  
 لتركيب العدد من العدد وجاربعينه في العدد و قال منع بعد تسليم ذلك في غير موضع بيان ذلك  
 ان مجموع الفوقاني من العدد ولو كان مركبا من جميع المجموعات المتتالية باحد النحويين اللذين ذكرهما  
 يلزم تعدد الماهية لشي واحد او تكرار الذاتيات واستغناء الشيء عما هو ذاتي وان كان مركبا من  
 البعض و دون البعض يلزم الترجيح من غير مرجح وان فرق بين العدد وسائر المعدودات بان  
 ههنا ماهية تلك الامور اعتبارية فلا يلزم خلف وهناك اى العدد ولما كانت ماهية محصلة يلزم  
 الخلف وهو استغناء الماهية المحصلة عن الذاتيات او تعدد محققات الماهية المحصلة فلا يخفى ما فيه يظهر  
 باو في تأمل فيه ثم اعلم انه لو لم يثبت الترتيب على نحو العلية والجزئية فلا قل من اللزوم بين تلك  
 الامور وذلك يكفي لاختبات الترتيب بين الاعداد ومجموعات المعدودات قوله وعلى ذلك  
 تشبه آه قال المحقق الطوسي في شرحه للاشادات كلاما مبجبا عن شبهة وردت على الحكماء بقوله  
 الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وهي انه يلزم ان يكون العالم كله سلسلة واحدة قاجا بوابا اجالا  
 ومحصل كلام المحقق هذا اذا فرضنا سبدا اول ولكن او صدر عنه واحد وهو ب و هو في اول  
 مراتب طولانية ثم من الجائز ان يصدر عن بتوسط شيء ولكن ج وعن ب وحده شيء  
 ولكن فيكون في ثمانية المراتب شيان لا تقدم لاحدهما على الآخر ثم من الجائز ان يصدر عن  
 ب بتوسط آخر فيكون في ثمانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن بتوسط  
 ج وحده شيء وبتوسط د وحده شيء ثان وبتوسط ج وبتوسط ثلث وبتوسط ب وبتوسط  
 معار رابع وبتوسط ب وخامس وبتوسط ج ب وسادس وعن ب بتوسط ج سابع  
 وبتوسط ج آ ثامن وعن ج وحده تاسع وعن آ وحده عاشور وعن ج وحادى عشر وكذا  
 هذا كله في ثلثة المراتب انتهى وان تأملت فيه وجدت دفع تلك الشبهة بدون التزام وجود  
 المجموعات في الخارج فضلا عن ان يكون مغاير بعضها مع بعض في الخارج او يكون بعضها  
 جزر البعض ومثل هذا الكلام يتأتى عن منكري المجموعات الموجودة في الخارج فان حاصله يرجع  
 الى ان آ تبج حصل شي منها ويكون ذلك بان يكون كل واحد منها علة والباقيان يكونان  
 شرطيين ولا حاجة الى وجود الجميع فظهر صحة كلام بعض الحكماء من انهم يظهر وجه ابتناء كلام

من الكلام  
 غير المذكور  
 كما في كلام  
 المحققين  
 في شرحه

المحقق على ذلك فالمشار إليه بكلمة ذلك اوجود المجموعات او الجزئية او التغيرات المفهوم للبرهان  
من توقف وجود المجموعات وليس ينبغي على شيء من الامور الثلاثة قوله وعلى هذا حاصل  
البرهان ان الجملة لا بد لها من علة وهي لا يجوز ان يكون جزءا وعينا فيكون رجاوه هو الواجب  
فيلزم ضرورة ابتناء على وجود الجملة والا لما طلبت العلة لها وعلى جزئية المجموعات للجملة والا  
لما يحكم على تقدير كون العلة خارجة بالوجوب ثم انهم قد حكموا باتمام هذا البرهان وبعد ابتناء  
على الجزئية يكا ولا يتم لان اثبات الجزئية في المعدود ومشكل كما في العدد ولما ذكرنا قوله لا قبح  
آه قد يقيح عليه بالتمام عليه الجملة نفسها قلعل المراد القبح الصحيح وهذا القبح ضعيف ثم  
ان سلم وجود الجملة بتغير الاجزاء فلم لا يجوز عدم حاجته الى علة لاحتمال كون وجود الجملة على  
تقدير الغيرية امرا اعتباريا فالقبح اذن اثنان الاول في ثبوت الحاجة والثاني في التزام  
كون الجزئية لا قبح واحد وكلها قد حان صحيحان وان انكر التغيرات وقيل وجود الجملة  
نفس وجودات الاجزاء فالقبح وان كان واحدا وهو الثاني فقط لكون الجملة اذا  
يكون امرا حقيقيا خارجيا مثل وجودات الاجزاء لكن كون الجملة نفس الاجزاء يقضي بان  
لا يثبت الترتيب فيما اثبت سابقا من وجودات المجموعات في صورة الاتحاد الغير المترتبة  
فان كانت وجودات الاتحاد نفس وجودات المجموعات فمما جاز الترتيب في احدها دون الآخر  
فما لم لان فيه شيئا ولا باس بذكر اصل الدليل على وجه لا يرد عليه قبح وتقريره على قرره  
بعض جملة المتأخرين بقوله الا صوب ان يقرر كلام المصنف بهذا الوجه وهو انه ان لم يكن في الوجود  
وجود واجب لذاته لكانت باسرا سوار كانت غير متناهية بان تتسلسل او متناهية بان يحد  
امكنات صرفة وكل ممكن جازي لعدم لذاته فيجوز انتفاء الاتحاد باسرا بان لا يوجد واحد صلا  
ويلزم من ذلك ان لا يكون واحد منها مستندا الى سبب ذلك مح لان سبب الممكن بالمحجب  
وجوده ولم يتنفع عدمه لم يوجد ذلك الممكن فلا محالة وجودات الممكنات متناهية او غير متناهية  
يحتاج الى علة خارجة عنها لا يقال بان اردت بحواذ عدم على الممكن امكانه الذي هو لا يتنا في  
وجوده وان اردت به حواذ عدم في نفس الامر فم لان كل واحد من الممكنات المتسلسلة فرضا  
وجوب وجوده بطله وانتهى بها عدمه لانا نقول المراد هو الثاني وقول كل منها وجب بطله



قلنا كل لان لعل اذا كانت ممكنات حرفة بدون استناده الى الواجب بالذات سواء كانت متناهية  
 او غير متناهية فهي مما لا يحصل بها وجوب العلول بخلاف انتفاء مع انتفاءها وان لم يخر انتفاءه مع  
 تحققها ولا يمكن خروج الوجود من الوجود الى الاليس بالمحصل امتناع جميع انحاء العدم على العلول  
 ومن جملة تلك الانحاء عدمه في ضمن عدم الكل وهذا طور من العدم لا يحصل امتناعه الا بدخول  
 الواجب بالذات في سلسلة الاستناد انتهى قوله وهم فاسد آه وجه الفساد قد ظهر من كلام الشارح  
 سابقا لكن لما اخرج الكلام الى برهان اثبات الواجب تعالى ولكونه مبنيا على ذلك لكلام  
 نبيه بفساد الوهم ثانيا فلا يتخيل عدم صحة البرهان بناء على وهم فاسد بان يتخيل انه لما لم يكن  
 هناك الا الاحاد وقد وجد لكل واحد علة فلم يبق في السلسلة شئ يطلب له العلة ولما اثبتت  
 اشم معروفنا للكثير ومجربا في السلسلة اندفع هذا الوهم بلا مرتبة قوله فان قلت آه حائل هذا  
 الاشكال انكم قلتم بجرمان البرهان في كل سلسلة بعد اثبات الترتيب مطلقا ويلزم من ذلك  
 ان لا يكون الواجب تعالى علما بالاشياء الغير المتناهية وهو مع انه خلاف المذهب بط  
 في نفسه وجه الملزوم انه لو كان عالما بالاشياء الغير المتناهية فلا يشك في انه لا بد لكل معلوم  
 من علم ومعلوم آخر من علم آخر فعدد العلوم بحسب عداد المعلومات وينجر مقدمات الدليل الى الآخر  
 حتى يبطل عدم تباين العلوم فاجاب بما حاصله ان العلم قسما تفصيلي يقتضيه لكل معلوم علما و  
 يتعدو بحسبه واجمالي هو ان يكون شئ واحد مبدء الانكشاف امور كثيرة لا بان يكون الاشياء  
 منسوبة ثابتة في ضمن شئ واحد كما في المحدود بالنسبة الى احد ولا بان يكون الاشياء الكثيرة  
 حاصلة في الذهن يتعلق سكاها واحد بالكل كما في القضايا بالجملة ولا بان يكون حقيقة متحدة  
 مع كل شيكشاف انكشاف الكل كما ينكشف الجزئيات بانكشاف حقايقها النوعية ولا كما يحصل  
 في ذهابك عند ارادتك جواب مخاطب معنى ثم يفصله في الخارج شيئا كما قال بعضهم فان  
 كل هذه الوجوه باطلة ههنا بل هذا هو خصوصه بين شئ واحد وبين اشياء كثيرة بمحمولة لكنه غير معروف  
 المعنى اعم من ان يكون كما يكون عند المتكلم صفة واحدة وهي العالمية متعلقا بجميع المعلومات  
 ومبدء الانكشاف او يكون كما عند الحكماء من ان معنى العلم نفس ذاتة تعالى فهو بذاته منشأ  
 لانكشاف اجميع عنده فالعلوم على النحو الاول يقتضيه تعدد العلم على حسب تعدده

دون النحو الثاني فلم يلزم استحالة التسلسل لانه ما كان في الازل اوله ثبت على الاستمرار لا هذا  
 العلم والتفصيل تابعة لوجود الاشياء فلكون العلم الاجمالي امرا واحدا سمى بسيطا ولكونه مبدا  
 لا لكشاف اشياء سمى اجماليا ثم عترض ثانيا ان العلم الاجمالي لا يتكثر بل هو امر واحد لكن لا شبهة  
 في ان العلم اى ما به انكشاف الشئ لم يتخلق علاقة ما بذلك الشئ لم يكن مبدا ولا انكشافه ضرورة  
 وثبوت العلاقة بين المعدوم وبين الالترتبات محال محض كيف وحينئذ يصدق ان ذلك  
 الشئ منكشف وهذه قضية موجبة صادقة ميقضة تحقق ذلك الشئ الموضوع فالعلم الاجمالي  
 لما كان علما بالاشياء الغير المتناهية فلا اقل من ان يكون تلك الاشياء ثابتة موجودة في نفس الامر  
 فثبت عدم تنافي المعلومات فاجاب بان الاتناهي بالنظر الى الوجودات الماضية فقدمنا انها متناهية  
 من ذلك بجانب وان كان نظرا الى الوجودات المستقبلية فهي لا تفتية في هذا الجانب فلا يجري  
 البرهان ولا انها باعتبار وجوداتها الخارجية لا تفتية وهذا الجواب يشتركون علم الواجب تعالى  
 بالمعلومات زمانيا وليس لك فعند الواجب تعالى المعلومات الماضية والمستقبلية كمعلومات في  
 حد واحد لا تعاقب لا تجد ونظر الية انما المضي والاستقبال لتجد والتفنى والحدوث والفساد وكون الموجودات وتقر  
 عنده او لا تفتى انما هي عند المجننين في سجن الزمان فاما عنده تطلو عند سائر الوجودات فاحال في اليوم والعقد والازل  
 الاله لا اختلاف فيها فكون المعلومات تفتية لا يصح نظر الى الواجب تملكت قدرته قد دفع هذا الكلام من المتأخرين من هو صاحب  
 الحراط المستقيم بانما انما ليست بالتفتية لكن بالترتيب فان ترتيبها كما وثقنا هو باعتبار الوجود المتعاقبي لزمانى الاعدادى  
 وليس لك في هذا النحو من الوجود فانتهى احد شرطى البرهان وهذا لا يصح من قبل الشر لما ثبت  
 الترتيب مطلقا مع انهم بهذه البراهين اثبتوا اتناهي في جانب المضي ولا فرق بينه وبين الاستقبا  
 لا باعتبار التعاقب ولا باعتبار الاجل الدهرى فبالوجه الذى جرى في الماضى اخرى في  
 المستقبل فيرد عليهم التناهي الاستقبالي وقدم مفعلا فاعرفه فلا يخلص عن أصل الاشكال  
 الا بالترام احد امور ثلثة اما بان لا يشترط الوجود لثبوت العلاقة بين شيئين او القول بتناهي المعلومات  
 او انكار جريان البرهان مع وجود شرائط الجريان فكل ذلك لا يخفى عليك ما فيه من صعوبة  
 الا لزام قوله اعلم ان المتكلمين آه حاصله ان المتكلمين مع قولهم بنفى الوجود الذهني اعترفوا  
 بان الممكنات كانت معدومة راسا قبل الوجود فيلزم منه سلب علمه تعالى قبل وجود الممكن



لنفى ما يتعلق بصفة العلم وهي لا يصير منشأ لكشافات الشئ قبل تعلقاتها به وانما ان ما زعم الشبه  
 من ان الى خلاصتنا كما ينبغي وليس للتكلمين مخلصا ليس كما ينبغي بل المتكلمون وانما من حزب  
 حدوث العالم شيان في عدم الاختصاص لان المعلومات لما كانت معدومة محضة قبل الوجود لم يكن  
 الا صفة العلم قائمة بذاته تعالى او نفس ذاته قه وظاهر ان الشئ لا يكون منشأ لكشافات الشئ  
 الا بعد تعلقه به والعلاقة قبل الوجود غير متصور فلا يمنع ما قال من ان علمه تعالى بسيط او حجاب  
 فان القدر الذي افاد الله بهنا لم يرجع الى ظاهري فان قال بحصول المعلومات في الازمان  
 فاذن الاذان هناك وان قال بارتسام المعلومات في نفسه تعالى فلا جمال ولا بساطة  
 في العلم مع ان الشارح يكرر تمام الممكنات في الواجب تعالى ولو ادعى في عبارته معنى  
 غير ظاهر فلا بد من بيانه حتى ينظر نعم للحكماء المخلص فافهم قالوا بالقدم الدهري على سائر الممكنات فلم يكن  
 في الواقع مرتبة كانت الممكنات معدومة حتى لا يتصور العلاقة قد يقال قال الشيخ ابو الحسن لا يجوز  
 لو كان الواجب تعالى عالما بوجوده في الازل وهو في الازل يزيل يلزم الكذب عليه تعالى عنه  
 ولعل لرفع هذا الاشكال قالوا بحدوث التعلق لما قاله الشارح بل التميز العلمي في دعائم كان  
 لتعلق صفة العلم بالمعلوم ولا حاجة الى التزام وجود حقيقة وقد جوزوا التعلق بالمعدوم ولا يخفى  
 ما فيه كما عرفت منا ومن الشارح ولا بأس بذكر بعض ما يتعلق بالوجود والذهني وعلم الواجب قه  
 ليفيد الناظر فائدة جلية اما الاول فاعلم ان الحكماء استدلوا على الوجود في الالهي بوجوده كشيء  
 اقواها ان تصور الاشياء الخارجية وحكم عليها لا من حيث انها خارجية والمعلومات والممكنات  
 لا يحكم عليها حكما مساوفاً لثبوت الحكم يستدعي ثبوت نفس المحكوم عليه لزمنا واذ ليس في الخارج فهو في ذلك  
 ما سواه كان في الاذان العالية او السافلة وهذا الدليل كما يدل على ثبوت نفس الوجود والذهني  
 يدل على وجود الاشياء حقيقة لا وجودا مثالها واشباها الذي هو وجودها مجازا لان ثبوت شئ لشئ  
 يقتضيه ذات المثبت له كما ان تحقق العلاقة بين شيئين يوجب تحقق عين شيئين كما يلزم  
 على القائلين بالتعلقات من المعلومات وصفة العلم في علم الواجب تعالى والآلة عراض على هذا  
 الدليل من قبل المتكلمين على سبيل النقص من وجود الآلة وان يلزم على هذا الدليل اجتماع الشكليات  
 اذا حصل شخصان من نوع واحد وتخصص طبيعة ولا مخلص عن هذا الاشكال الا بالترام احد المود

لا يمكن التزاسه اما بالقول بعدم علم الجزئيات وذلك كما ترى واما بالقول بعلمها لكن  
لا على سبيل حصول النفس ابا بنى العلوم بطريق الحصول وان امكن بطريق  
آخر وبني النفس واحتراف الامثال وذلك بنفى الدليل وبالتزام صحة الاجتماع وهذا كما ترى  
والثاني انه يلزم اجتماع الضدين اذا حصل مفهوماهما في الذهن واجتماع النقيضين ايضا اذا  
حصل مفهوم وسلبه في الذهن كمفهوم الكتابة وسلبها واجواب عنه ان التضاو من خواص الهويات  
والا حيان دون الصور والماليات وسيجي ما بقى لفهم سيره وحصول مفهوم الكتابة وحصول  
سلبه ليس باجتماع النقيضين وانما اجتماع النقيضين هو حصول الكتابة مع سلب حصوله  
وهو موقوف على جواب عنه بان التضاو بين شيئين انما هو باعتبار اتصاف المحل بهما ونشأ الاتصاف  
هو الوجود العيني دون الذهني فيكون التضاو من احكام الوجود العيني ثم قال هذا الجواب فلا يرد  
انما تعلم بالضرورة ان السواد والاذات منات للبياض فلا يمكن اجتماعهما في محل ولا يخفى عليك انه  
ان اراد بالعينه الاخص فلا يتم حصره كيف والعلم الحصولي صفة للعالم وان اراد بالعينه الشامل  
للنحو الاخر منه فالوجود الذهني بما هو ذهني وان لم يوجب لاتصاف لكن ايجابه للنحو الاخر من  
العينه وايجابه الاشكال كان للمعترض فلا جواب الا بالزام انه ليس متضادين السواد والبياض  
الا نظر الى الهويات والمفومات تضادها هو تضادها لانها لا نفسها تضاد آخر ولا معنى  
لتضاد مفهوم السواد والبياض مثلاً الا عدم اجتماع جزئياتها بالهويات العينية واما عدم اجتماع  
الصور للماليات فلا بد له من دليل الثالث انما اذا تصورنا الكوارة والامتداد والمقدار والاشياء  
والوجوب لزوم كون النفس حاراً وممتداً وممتثلاً واجبا للوجوب محل المشتق على ما قام به مبداء الاشياء  
وجوابه بعد تمهيد مقدمتين الاولى انهم قالوا ان مفهوم المشتق ما قام به الانضمام وليس المعنى  
بالقيام والا بطل محل المشتقات التي مبدؤها انتزاعي بل المعنى اعم منها تشتملها والثانية انه  
ليس محل كل مشتق يكفي كل نحو من الانضمام او الانتزاع بل لكل مشتق نحو خاص من الانضمام  
او الانتزاع لا يحل ذلك لانه لا يكون له فوق لا يحل الا على ما يتبرع منه الفوقية على النحو المخصوص  
في موضوعه ولو فرض قيام معنى الفوقية لمركز العالم وان كان مستهيلاً لا يصح حمل الفوق عليه  
والسر فيه ان الفوقية من احوال بحسب العين للماديات وانها لا تكون صفة لشيء الا بان

والقول  
تقديم مفهوم  
بأنه  
مع نقيض  
بأنه  
بأنه  
بأنه  
بأنه  
بأنه





الذي هو عين الواجب تعالى لا يتا في الوجوب المقابل لها والتقابل بالذات في هذا دون ذلك  
والخامس يقتضيه تمهيد مقدمات الآدلى ان علم الجزئيات بما هي جزئيات لا يحصل بحصول حقايقها  
النوعية والثانية ان علم الجزئيات لا يحصل بحصول خبر في آخر فان علم زيد الجزئي لا يمكن بحصول  
علمه والجزئي وهذا بنا على ان الجزئيات وان كانت مشتركة في الماهيات لكن تبين الشخصيات  
والهويات يوجب هذا التباين في العلم والثالثة ان الوجود الخارجي لا يحصل في العقل  
والا لزم تكثر الوجودات والشخصيات في حالة واحدة تشخص واحد واجتماع العوارض الذهنية  
والعوارض الخارجية على الصور الذهنية على شخص واحد في حالة واحدة فكيف يلزم تواردها على  
الخارجية على الوجود الذهني فنقول ان تصور زيد الجزئي اما يحصل نفسه بعينه اى بشخصه  
ورجوه الجزئي الخارجي فباطل بالمقدمة الثالثة او يحصل شخص آخر مشخص بغيره الا تشخص  
فذلك ايضا باطل بالمقدمة الثانية او يحصل حقايق الازواج فذلك لا ينفع علم الجزئي بالمقدمة  
الاولى او يحصل امر مابين منفصل او غير منفصل فذلك هو القول بحصول الشيخ والمثال فذلك  
باطل بما استدلنا على ما مر من الاشارة اليه من ان الدليل لو تم لدل على حصول النفس والا  
فلا ثبت الحصول صلا ولا تخلص عن هذا الاشكال الا باحد الطريقين اما انكار الوجود في الذهن  
والقول بان مناط العلم هو الانكشاف نفس المعلوم عند الذات المبردة بلا حصول معنى وانتشار  
مثال ومحط هذا المحذور ما نفس الاجناس كما في العلم الاحساسى عند شيخ الاشراق اذ المشاهدة  
والاشراق المحض كما هو عنده ايضا في علم الواجب تعالى وهذا طور ورا د ا طوارا لفظا مسفة  
المشبتين للوجود الذهني فلا ينفع لهم هذا التاويل واما بالقول بان الحاصل في العقل عند علم زيد  
الجزئي امر مائل تشابه متعدي حقيقة الذات معه وليس تشخصه عين تشخص الخارجي لزيد ولا مغاير  
معه مثل المغايرة بين تشخص زيد الخارجي وعمره الخارجي الذي هو يمنع اكمل راسا بل بين تشخصه  
نظير زيد في الذهن وبين تشخصه كذا في الخارج خصوصية خاصة لا تكتفيها ولا تعرفها بتحقيقها بها بطريق الظل  
سبب الانكشاف الاصل وبها يصح الحمل عليه وبالعكس ليس هذا كالمستغفر السائر اجابات لكن يلزم على هذا ان علم الجزئيات  
بلا حصول انفسها بل يرجع الى القول الوجود والشيخ والمثال في هذا المقام من التفصيل  
الا يلين ذكره بهذا المقام مخافة الاطناب اما الثاني فاعلم ان ارسطا ط ليس لشيئين واتباعه

كيف يقال  
ان يقول  
بغير علم خارج  
بالاشارة  
الاشباح  
وان كانت  
مباشرة  
بينها وبين  
بشيء لها  
محمدا  
نشا ان لا يخرج  
الا عن نطاق  
الاشارة  
المستوفى  
الى ذلك  
والاشارة



فهو الى القول بارتسام الصور في مسأله علم الواجب بالمكانات وقالوا بان صور جميع الموجودات  
 حاصله في نفسه تعالى قائمه به وتلك يكشف الاشياء عند قولوا الصورة العقلية قد يستفاد من  
 الخارجيه وقد لا يستفاد كما في البناء يتصور صورة البيت ثم يبتدعها اولاً في ذهنه ثم يصير ذلك التصور  
 والا بدع موجبا لتحرك اعضاءه الى ان يوجد ما في الخارج ولو كان البارئ تعالى يعلم الاشياء من  
 الاشياء لكان غيره مدخل في تميم ذاته وهو محض واعتراض عليه لمحقق الطوسي في شرح الماشرات  
 بوجه كثيرة من شتى تفصيله فعليه مطالعة واعتراض عليه ابو البركات البغدادي بان قوله  
 علمه تعالى لو كان مستفاداً من الاشياء لكان غيره مدخل في تميم ذاته تعالى منقوض بفاعلية  
 تعالى واجاب عنه بعض حجة المتأخرين بان العلم والقدرة وسائر الصفات الكمالية قد يطلق  
 ويراد بها نفس المعنى الاعناني ولا ريب في انها بهذا الاعتبار متأخرة عن وجود ما ضيف اليه  
 وقد يطلق ويراد بها مبادي تلك الاضافات وهي متقدمة عن وجود ما ضيف اليه فبالاعتبار  
 الاول ليست صفة كمالية بل بالثاني ففاعلية مثلاً كونه بحيث يتبع وجوده وجود جميع وكذا  
 عالمية كونه بحيث يكشف لديه الاشياء فكما ان فاعليته لا يتوقف على وجود الفعل كذا عالميته  
 لا يتوقف على وجود المعلوم بل المعلوم يتبع العلم كما ان الفعل يتبع الفاعل واعتراض العلامة  
 المحفري على القائل بالارتسام ان فيضان هذه الصور الى العلم المتقدم اولاً فعلى الاول العلم  
 المتقدم الذي هو عين الذات كانت في العلم بالموجودات العينية ولا حاجة الى القول بالارتسام  
 والدليل على فيضان الصور العلمية قبل الاتحاد المعنوي وعلى الثاني يلزم ان هنا قول بان الله  
 تعالى ابرز الاشياء وهو لا يعلمها وهذا قول مستشنع كما ذكره الفيلسوف واجاب عنه ذلك البعض  
 بأنه قد سبق ان علمه تعالى بتلك الصور القائمة عين ايجاده لما بلا اختلاف والعلم اذا كان  
 عين الايجاد والمعلوم عين المعلول فلا حاجة في صدوره عن الفاعل بعلمه واردة الى علم سابق  
 تفصيله فلا يلزم ان هذا قول بان الله تعالى ابرز الاشياء ولا يعلمها تعالى عن ذلك علواً كبيراً  
 ولا يخفى ان هذا المنع اما راجع الى منع التفصيل واعتراض مطلق العلم فلا يضر المعترض فانه يقول  
 قبل تلك الصور علم اجمالي فما الدليل على وجود الصور والعلم التفصيلي غني عن وجودها لانه يحصل  
 بنفس الموجودات الخارجية والعلم الاجمالي سابق عليها واما راجع الى منع مطلق العلم فاجمل





الكمالات المسماة بالعناية السابقة عند الحكماء وقد بطل القول بالبحث والاتفاق قلت وتوهم بحسب  
 جودة الترتيب والنظام الواقعة بين المفارقات العقلية وهياتها النورية والنسب اللازمة  
 لها فان العقول عنده كثيرة وافرة غير محصورة بل على وقت تكثر الجسمانيات فهيأة هذا العالم  
 ونسبها لظلال تابعة لتلك الهيئة النورية فان قلت يلزم ان لا يكون علمه تعالى بالاشياء علمًا  
 فعليًا ولا يكون صدور الاشياء عنه باختياره قلت للعلم الفعلي عندهم صورتان ألا وسى  
 ان يكون العلم سببًا للمعلوم بالعرض ومقدّمًا عليه تقدّمًا ذاتيًا كما اذا اراد بناء بناءة ليست  
 فتصور اولًا صورته ثم اوجدها لثانيته ان يكون العالم من حيث هو عالم علمة بالذات للمعلوم  
 من حيث هو معلوم سواء كان امرًا فنيًا او عينيًا وكما ان العالم من الصورة الاولى يعلم  
 الصور الذهنية بنفس اختراعها وليست معلومة بصورة اخرى كذلك يعلم العين الخارجى  
 بايجاده وعلمه بالصورة الخارجية بنفس ايجاده لها فى الصورة الثانية ففى الشق الاول  
 الفاعل يصدر عنه فعله عن ذاته مع علم مكتسب عن ذاته وفى الشق لصدور فعله عن نفسه ذات العالمية بماهى ذات  
 عالمة فالمبدأ الا على اوجده المعلوم الاول وفى حال ايجاده علمه لا انه تعالى علمه فواجده ولا  
 انه تعالى اوجده فعلمه يلزم ان يكون العلم انفعاليًا بل اوجده مطلقًا له وكذلك حكم المعلوم الثانى  
 والثالث ففعله تعالى بالاشياء حضوري فعلى فلا يلزم ان يكون فاعلًا موجبًا لان اقتضاء الشئ  
 للشئ ان كان مع شعور بالشئ المقتضى فهو اادة وان كان بلا شعور فهو ميل طبيعي ولا فرق  
 بين الميل الطبيعي والارادة الا بان الاول يفارق الشعور بخلاف الثانى واسما حصل ان مقتضى  
 الشعور والعلم للفعل الناشئ من نفس ذات العالم كانت فى كونه اراديا اختياريا ولا يلزم  
 السبق الذاتى كما لا يلزم لسبق الزمانى على ما زعمه المتكلمون انتهى بتجليص ولله نفعى عليك ان يعلم  
 الذى جعله عين الالهياد اما نفس الواجب تعالى فهذا ليس مذهب شيخ الاسراق بل يرجع الى  
 مذهب المتأخرين القائلين باتحاد العلم مع العالم وايضا فالعلم مقدم ذاتا على المعلوم كما ان  
 ذاته تعالى مقدم عليه فلم يكن الشعور مع المعلوم بل قبله ذاتا واما زائد فاما قائم به فيرجع الى  
 مذهب المشائين وينفصل فيرجع الى المذاهب الباطلة السابقة وايضا بعبارة اخرى ذات  
 الواجب تعالى اما كافيته فى انكشاف الاشياء او يكون الانكشاف موقوفًا على وجود امر

على الثاني يعود الاشكالات التي يرد على المذاهب الباطنية من كونها مستكبرة مضطربة او كون علمه  
انفعاليا وغير ذلك وان كانت كافيته فهو العلم على مذهب المتأخرين ومتقدم على العلوم العلول  
ولا حاجة الى التطويل لندي صدر عن الشيخ والشايع بل لا بد له من تفصيلات على انحاء آخر  
حتى يرفع الاشكالات الموردة على القائل باتحاده مع العالم وايضا الفعل الالادي و  
الاختيارى ما يكون للارادة والاختيار دخل في وجود العلول ومعية الشعور لا يكفي فان الساطع  
من اجل باسقاط القاسر شاعر لسقوطه حال سقوطه لكن هذا السقوط لا يسمى اختياريا لما انه  
ليس للارادة والاختيار فيه مدخل وكما لم تعش يدرك محسوس عنده حركاته لكن لعدم دخليته في  
فيه لا يسمى اراديا واختياريا ثم ان المتأخرين ذهبوا الى ان العلم عين العالم وهو تعالى بذاته  
مبدأ انكشاف الاشياء موجودة كانت او معدومة فليس في عالمية انفعال ولا فاقة الى  
صورة قائمة بذاته وبذاتها ولا معية مع العلول المعلوم بل معتمد عليه بالذات وبهذا الأصل  
الشريف يرفع الاشكالات لكن بقي الى الآن عليها اشكال قد مرث الاشارة اليه وهو ان ذات  
الواجب تعالى متقدم على الممكنات ذاتا على القول بالقول الدهرى فليس في مرتبة ذاته شئ  
من الاشياء او متقدم عليه خارجا كما على القول بالسقوط الدهرى على اذعم المتكلمون فليس  
في مرتبة ذاته في الخارج والواقع شئ من الاشياء ولما كان العلم عينه تعالى فهو في حد ذاته  
عالم بجميع فليزعم معلومية الشئ وتعلق العلم به قبل وجود ذلك الشئ وقد مر ان انكشاف الشئ  
وتعلق العلم به قبل دخوله في عالم الواقع مستحيل فلرفع ذلك تمهيد مقدّمته هي ان القول بان  
ما يقتضيه الوجود الذهني وضرورة تعلق العلم بالمعلوم بعد وجوده يقتضيه وجود نفسه لا وجود  
مثله او سببه اضطر بنا الدليل الى انكاره وكلم من الضروريات عند الموهوم تبطلها ضرورة العقل  
والدليل يستقف سر عدم اقتضاد العلم بالشئ وجود شئ حقيقة وتبين ان زيدا المعلوم احس  
عند المدرك ان كان حال المحصور يكون علمه حضوريا كما قيل لكن بعد ما فرض عدمه في الواقع  
فلا شك في انه معلوم لنا وذلك العلم اما بحصول عينه او حقيقة الكلية في ذهن  
المدرك فلا استحالة الاول وعدم افادة الثاني العلم الجزئي وقد بطل سابقا حصولها في بعض  
المدرك العالية بجران الشقين فيه لا بد من القول بوجود شخص ماثل له خصوصية معه تلك الخصوصية

[illegible]

۴ نوٹ: المقصود یہاں نفس کو نہ ہیض المایات بسبب بعض الخصوصیات مبدل الانکشاف بعض آخر ۱۲ منہ رحمہ اللہ تعالیٰ







### بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشارح هو انسان آه لا يرتاب في ان حامل الضمير مذكور صريحا وهو انبنى اذ ان خصوصية  
 انما جارت من تلقاء لام التعريف فهو لا يندش صراحة فان قلت ان لام التعريف مع  
 ذيلها كلفظة واحدة فيقول على تضمن المراجع بهذا الاعتبار وان انبنى ان حمل على الفرد الكا  
 كما ينبغي من الشارح فيكون لطلق مجازا عن اخصا فيضمنه فلم يبعد بهذا الوجه لكنه بعيد  
 في نفسه بعد ما الاول فلان كونه لفظا واحدا لشدة الاشتراج انما هو في الاحكام اللفظية  
 من ظهور الاعراب في الآخر لكنه لفظ مركب حقيقة والمركب انما يدل على معناه بدلالة كل جزء  
 على معناه مطابقة كما نص عليه السيد قدس سره ولفظ انبنى الذي هو جزء لفظ انبنى وال  
 على معناه واللام يدل على التعيين فراجع الضمير مذكور صراحة واما البعد الثاني فظاهر لان  
 اختيار المجاز حتى يخرج ذكر المراجع عن الصراحة مالا وجه له والتعريف اسمى حقيقة وهو لفظ  
 او لفظي وهو المناسب لشان عبارات اهل الملة من القدماء وهو منقول منهم ايضا  
 فانهم كثيرا ما يوردون التمثيلات ونحوها في التعريفات والتخصيص بالانسانية اما لانه لم يظه  
 نبوة الملائكة عليه السلام واما نحن فننتفق على نفي النبوة عنهم وقيمة فنظر لمن له قدم راسخ  
 في العلوم واما لان البحث عن نبوة الانسان وليس اشارة على الرجل لدخول مريم فان  
 القول بنبوتها مرجح بل لانها سياتي في المفاد قايما اخذ يصح وقيمة اشارة الى انه لو كان



ثبت نبوة المرآة لدخلت وأيضا إشارة خفية الى معنى الكمال فان الانسان بمنى عنه قوله  
 بتبليغ ما وحي اليه آه الوحي هو الاشارة والسفارة والالقاء في القلب والعقول الخفى والوحي  
 هو الله تعالى وكلايتوهم انه تعريف الشئ بما اخذ المعرفة فيه فان العرف جرى بتفصيل الوحي  
 بالالقاء في قلب رسول قوله وعلى هذا لا يشل آه بيان للواقع بان الذي شأنه ذلك  
 لو كان كما قيل في زبد فلا يشمله التعريف وفيه إشارة خفية الى ان ذلك لشخص لو وجد  
 كان فيها التبت فوجب ان يعرف بوجوده يشمله فان الكتاب الحكيم نطق بانه ما خلت له الاوا  
 عليها تنزيهاى بنى والتنزيه نفسه مخصوص بدلالة العقل كما قيل في ان الله على كل شئ قدير  
 فهو امانه و هو المدعى واما عليه تنزيه وهو متبع فلم يكن موحى اليه من ان نقض التعريف فعلى  
 الناقض عدة تصحيح ودخل ذلك في عالم الواقع والوجود واما ما يراى بن عمر و فاكترهم على  
 انه حين ثبت شغل الشريعة واشتغل نيران الحجابية كان ممتازا من بنى نومه بالتوحيد  
 والاسلام واليه يشير كلامه **ارباوا** احدا ام الف رب ادين اذ انقسمت بنا الى  
 تركت اللات والعزى جميعا **كك** يفضل الرجل البصير **كك** وكلام الملل والنحل ايضا  
 ماثل اليه وبعضهم على انه ما كان تبعا للنبي ولكنه اقلع بصيرة قلبه وكما استبعدوا الفلاح  
 بلا توسط بنى بل جردا بقوله تعالى ولولا فضل الله عليكم ورحمته اى ارسال الرسل  
 وانزال الكتاب لا تعتم الشيطان الا قليلا اى تنكم واليه يميل كلام الواث للنبى اعزى  
 الشيخ الاكبر محى الدين العزلى فى الفص المحققى من خصوص الحكم فى الرباينين وعلى  
 هذين التقديمين ليس زيد موحى اليه **كك** نقل الشارح عن البعض الايمان اليه ولا بد للمدعى من تصحيح  
 الا ان يقال هذا التعريف ما ثور عن علماء الاسلام وبما وجد اختلاف فيه فالظاهر ان مدعى  
 الايمان ايضا عرف آوانه ان عرفه لا بد من التكلف ان عرف بذلك في نفس الكلام انه يقتضى تعريف على ذلك  
 التقدير فله ان عرف به التكلف آوانه نقض بالافراد المقدرة كما نقض تعريف الجسم  
 بالشخصين وعرف الشخصين بمشور ما بين السطوح بالجسم الغير المتناهى واصلح التعاريف ان  
 يشمل كل فرد من افراد المعرفة والكوجبه الاول هو الظاهر لا ستراحة عن هذه التكلفات  
 الموردة فافهم والتكلف اخذ المغايرة المفهومية من التبليغ اعلم من الاعتبارى كما قيل

س  
 على ما  
 معنى

في المعاجز والمعاج على ما نقل من الشارح ووجه الضعف المشار اليه باللم بعد الانضمام العموم  
 قوله وقد يخص آه يرد عليه قوله تعالى وكان رسولا نبيا في شان اسميل عليه السلام فان  
 اولاد ابراهيم عليه السلام ممن هو قبل موسى عليه السلام كانوا حكمة شريعة ابراهيم عليه السلام  
 ولا يحسن ان يكون الرسول في الكريمة بالمعنى المراد من مبنى للزوم التكرار فان قيل  
 ان المراد بالكتاب اعم من ان يكون منزلا عليه او كان حائلا اليه ويكون عطفت الشريعة  
 على الكتاب تفسيره وليس المراد بها المتجدة قيل بعيد فانه حينئذ اخصية الرسول في خفاء  
 الا ان ثبت ان نبيا ما كان حائلا لكتاب ولان الانبياء الذين بعد موسى عليه السلام وقبل  
 عيسى عليه السلام كانوا يحملون كتاب موسى عليه السلام والذين قبل موسى عليه السلام وبعد  
 ابراهيم عليه السلام يحملون صحف ابراهيم عليه السلام والفرق الاول اكثر من الف بكثير  
 فيكون الرسول بهذا المعنى اكثر بكثير من الالف مع ان العدد الذي قيل في الرسل لا يزيد  
 على ثلثمائة الا ليس آلا ان يقال ان للرسول معنى آخر سوى هذين المعنيين والتعداد على  
 ذلك المعنى وعلى هذا لا يرد النقض بخلافه ويمكن الجواب بان المراد بالرسول ما هو في  
 اللغة اى السفير وبالنبى المبلغ الى الخلق احكامه تعالى اثنى على المراد للنبى وبالنبى  
 ما هو في اللغة واعلم انه ورد في حديث الشفاعة المخرج في الصحيحين وغيرهما ان نوحا عليه السلام  
 كان اول الرسل وهذا نص في انه لم يرسل قبله رسول ولا شك ان الانبياء كانوا قبله  
 كآدم وشيث وادريس عليهم السلام وكانوا حائلين بالشرائع التي كانت عندهم وقد نقل  
 انه نزل الصحف على آدم وادريس فكانت عندهم كتاب وشريعة مع انهم لم يكونوا رسلا  
 فلا بد ان يكون للرسول معنى آخر غير ما ذكره الشارح والذي يفهم من الفتوحات ان  
 النبى من جاءه الخبر من الله تعالى مما كمل والنبوة قسام نبوة تشريع وهو مجي الوحي بالاحكام  
 الشرعية ولقسم الآخر مجي الخبر باليس فيه تشريع وهذه النبوة يكون في الاولياء ايضا  
 ولعله بهذا المعنى يطلق الشيخ فريد الدين العطار النبى المطلق على امير المؤمنين عثمان بن  
 والمباور من لفظ النبى بنى التشريع فلفظ النبى التشريع ان يدعو الخلق الى ما اوحى اليه  
 من التشريع فمن قبل منهم فهو من يجرى عليه حكام المؤمنين ومن لم يقبل لا يجرى عليه

٢  
 على ما نقل  
 من صحيح  
 البخاري





فرقة واحدة فالزيادة لا يضر وهذا بعيد من وجه فان المراد الا فتراق في العقائد الى الفرق  
المعمودة ولا شك ان عقائد الكفرة متباينة في نفسها فاجعلها واحدة غير ملائم واهنا كلام  
اخر وهو انه قد روي عن عبد الله بن عمر رضي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان بني اسرائيل  
افترقت على الاثنين وسبعين ملة وتفرق امتي على ثلث وسبعين ملة كلها في النار الا  
واحدة ولا ريب في ان هذا الحديث بظاهره يدل على ان الكفرة ليست بدخلة في الامم  
ومن ههنا يندفع توجيه آخر وهو ان الفرقة الضالة هم الكفرة والمهدية هم المؤمنون  
باسمهم وتخير شبه ايضا لتعيين النبي صلعم الفرقة الداخلة في الجنة لان المؤمنين كلهم ليسوا  
على النبي وصحابه عليه قوله للتاكيد اذ تحوير مراده ان السنين لتقرير الحكم كما قالوا ان التاكيد  
لا التاكيد المخفى على ما قال اليه القرا باعني ثانيا يحمل الاستقبال على القريب ثم تاكيد  
بالسين ولا يخفى عليك ضعفه واما ما قاله اوله فعندنا انه يؤل الى ما صدرناه قال  
التاكيد تصرف في السين ويستل عن قريب ما عليه وهذا المعنى كما قالوا في قول الشاعر شعر  
سا طلب بعد الدار عنكم لتقربوا به وتسكب عينا من الدموع لتجهدا به اي طلبى البعد  
واقع البتة ولو ترى الكشاف لو جدت انه يحمل سين على هذا المعنى في غير موضع فظهر  
ان هذا المعنى متعارف لا تصرف فيه كما قال القرا باعني ظاهرا قيل عليه بوجه الاول ان  
السين قد ثبت وضعها للتاكيد والاستقبال معا لان التاكيد معنى مجازي فالترديد  
الذي وقع من الشارح بين التاكيد والمعنى الحقيقي الذي هو الاستقبال ببيان  
علاقة المجاز بقوله فان ما هو متحقق الوقوع قريب غير واقع في موضعه ويمكن الجواب بتعليم  
حقيقية ذلك المعنى بان الترويدا الواقع من الشارح هو الترويد بين التاكيد المعنى  
كما في قوله تعالى ولسوت يعطيك ربك فترضى فان اللام كانت لتاكيد الحكم مع احوالته  
وقد خلصت للتاكيد والمقصود التفسير ومعناه الحقيقي هو التاكيد مع قربته الاستقبال  
ان قيل فما الحاجة الى تبين العلاقة فان التبريد لا يحتاج الى علاقة زائدة قيل لعلنا نعلم  
ان ههنا علاقة اخرى واضحة مقربة الى المعنى الحقيقي ويحمل ان يكون ذلك جملة اعتبار  
وقوع المستقبل فان المعنى حينئذ ان الافتراق واقع البتة بالفعل فيمكن ان يسأل السائل

على  
قال الشارح  
فان ما ذكره  
مع  
هو  
بجانب  
رسالة



ان لمستقبل كيف تقرر فان الافتراق في ثانی الحال فاجاب بان ما هو آه ولذا وقع في  
 المثل السائر ما بعد ما فات وما اقرب ما هو آت وآت في انه لا بد للتسوية بين الحقيقة  
 والمجاز من علاقة مرجحة لهم اما تسمع من ائمة اللغة ان الحقيقة هما امكنست يعرض عن المجاز  
 وبنينا الحقيقة صحيحة كما يقتضيه التسوية ولكن ان يقال ان المقصود من الترديد هو  
 ان كلا التوجيهين صحيحان لكن في المجاز من المبالغة ما ليس في الحقيقة كانه اشار عم  
 الى ان الافتراق واقع حالا فكل من كان في هذه الحالة لا بد له ان يشمر ذليله لتصحيح عقايد  
 بالمصاحبة معه واختتم خصا ليكون مصداقا لما انا عليه وصحابي فينبغي عن النيران وليس  
 لبسه الغفران ففي الحديث نص على الافتراق وسوق اليه وإشارة الى الرشاد وبشأن  
 هذه النكتة وان لم ترجح المجاز فلا محالة تصحيمه والثالث في قوله ولست يعطيك  
 آه ان اراد ان سوف يجر والتاكيد بغير واضح وان اراد اللام فايضا كذلك فان المجاز  
 كيفيه وجود العلاقة ولا يتعرف على السماع وان سلم فلا بد من السماع في السنين لعدم القياس  
 في اللغة والاجاب قد مر فان المقصود والتظهير لا الاستدلال بالسمع ومثل هذا كثيرا مثلوا  
 تخلص اللام للحال بالهت التعريف في يا الله فانها كانت معوضة وواصلته وفي النداء  
 تمحضت للتعويض حتى قطعت فان رايت الكشاف وجدت ما يشهد لما قلنا في غير موضع  
 فلنذكر بعضها لتبينها كيب التصديق قال في تفسير قوله تعالى واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض  
 قالوا انما نحن مصلحون وكان افسادا لنا فقين انهم كانوا مصلحين الكفار على المسلمين  
 بافتار اسرارهم اليهم واعزائم عليهم وذلك مما يودي الى تهيج الفتنة بينهم ولما كان صنعهم مؤثرا  
 الى الفساد قيل لهم لا تفسدوا كما يقول الرجل لا تفعل نفسك بيدك ولا تلق نفسك  
 في النار اذا قدم الى ما عاقبه هذا فتأمل قوله اشارة الى ان آه معناه ان المعنى الحقيقة  
 للسين هو استقبال القريب بالنسبة الى زمان التكلم وهنا يريد بالنسبة الى زمان الحيوة  
 فدلالة اشارة بهذا النحو والباعث على هذه الدلالة ان المراد بالافتراق الى تلك الفرق  
 الافتراق في العقائد كما هو مرضي الشارح وغيره من العلماء ولا شك ان افتراقهم  
 في زمان الحيوة لا يقع فاعلم مع حضور الهادي المطلق وهو النبي عليه السلام كيف يسوغ لهم الافتراق

ولا مجال لهم الا في ميدان الرجوع اليه واذا رجعوا اليه فلا بد من الاجتماع فانهم حينئذ  
 افتروا كفرا فخرجوا من الامة قالوا قرب ليس الا الاستقبال بالنظر الى زمان الحيوة ولا يرد  
 ما قيل عليه من انه لا فائدة في هذه الاشارة فانه معجز من تلقاى خبره بالغيب وسواء فيه  
 اكان في الحيوة ام بعد ما قوله توهم الاستدلال آه فانه لا ضرورة لنا ان نحمل على الاصول  
 مطلقا ولا على ما يشمل الفروع ايضا ولا على الفروع فقط بل يجوز ان يكون المراد الافتراق  
 الى فرق افتراقا معتد به بمعنى ان يكفر بعضهم او يفسق قريبا من الكفر ولا يحسن الاقتصار  
 على الكفر على ما قيل فان اهل السنة لا يكفرون الزيدية مثلا على انه حينئذ لا يصح التاويل  
 الا في بقوله من حيث الاعتقاد لدفع الشبهة فان اختيار التخليد ممكن فاشار التقييد  
 على الاطلاق لمفهوم من الحديث في غير موضع قوله وقد يقال آه لا يقال لا فائدة في  
 التعيين في العدد المذكور ليس ليهتدون ولهم سبعون تساويعين حينئذ لان النبي صلى الله  
 عليه وسلم ناطق بالوحى ولا يبعد ان الوحى نزل لوصولهم الى ذلك العدد وسكت عن  
 غيره في ذلك وقت المصلحة لا يعلمها الا هو قوله من حيث الاعتقاد آه فان قلت هذا  
 مخالف لما هو المفهوم من الحديث ليس ما انا عليه واصحابي مطلقا وايضا القرينة عليه  
 قلت لما توأطأت النوايس الالهية والنبوتية على ان المؤمنين لا يخلدون في النار  
 فلا بد من التوفيق وذلك بالتقييد الدخول لا يصح لان الاستثناء لا يصح من الدخول المطلق  
 واما القرينة فتقبل عدم استقامة المعنى ويجوز ان يكون القرينة مستفادة عن نسق الحديث  
 تصويره انه قد تقرر في موضعه ان حكم المتعلق بمعنى الفعل يفيد المعلولية كقوله صلعم ان  
 ما عزا ذنى فزحم وقد مر ان المراد الافتراق في العقائد في مستشرق استى وعليه اجماع اكثر اهل  
 العلم وايضا لو لم يرد الافتراق في العقائد لاراد الفرق على العدد المذكور وهو ظاهر فيفيد  
 عليه الافتراق الى تلك الفرق للنهية والهلاك فخرج السائل ان افتراقهم في العقائد اى  
 اخذ بعضهم عقيدة وبعضهم عقيدة اخرى مخالفة للاولى موجب لانك لا تصفين اى اهل  
 الباطل ونجاة الصواب الذى عليه النبي صلعم واصحابه رث فواحدة منهم على عقيدة النبي  
 واصحابه وهى توجيه آخر وجهه انه لا يرد السخصر في العدد كما من اشم ومثا ويراد الافتراق

على اطلاق  
مبهمعلى اطلاق  
مبهم



مطلقا سواء كان في العقائد والاعمال فتارك لصلاة فرقة وقطاع الطريق اخرى يراود  
 لا يدخل مطلقا فالمعنى ان الامة مفترقة الى الفرق الكثيرة كلهم داخلوا في الجحيم الا واحدة منهم  
 وهو وليا راسد تعالى العارفون باسرارها الساكنون مسلك النبي صلعم وصحابه كشرهم استقام  
 فان قلت ان المجانين وامثالهم داخله ابخرة وهم ليسوا على طريقة النبي صلعم وصحابه قلت  
 هم موضوعون عن الاحكام الدينية كما في اكثر الخطابات فانها مرتفعة والمنشأ واحد ويراد  
 الا فتراق في العقائد فنقول من هم على عقايد النبي صلى الله عليه وسلم من مسألة التوحيد وكيفية  
 المعراج وغيرهما لعلهم لا يعصى فان مثل هذا الكامل يحتاج ربه لمي نفسه عن الهوى وان  
 عصي احيا نافع صيانة سعيه ومغفوري الاحسان وطغيانه مستور في الغفران وعلى هذا  
 لا يبعد القول بان معصيته الناجية مغفورة الا ان حزب اسد هم الغالبون وما يسلك  
 ان تحمل الافتراق على الافتراق في الدار الآخرة بمعنى انه يفرق الله تعالى في الآخرة الى  
 فرق بعضهم في الاسفل وبعضهم فوقهم كذا كلهم في النار الا واحدة وهم سرون عن بعض  
 لكن الحديث المروي عن ابن عمر بن الخطاب يابى عنه ذلك ان تحمل ذلك على الافتراق  
 في الدنيا وتحمل هذه الفرق المسلمين على الآخرة ولا يخلو عن بعد هذا ولعل ما قاله القراء من ان المراد  
 ان كل واحد من تلك الفرق داخل النار الا واحدة فان كلها لا تدخل مبنى على ان الحكم  
 على الجميع قد يقارن الحكم على الافراد كما يقال هذه الجماعة تدخل الجنة فانه لا يكون دخولها  
 الا بدخول جميع الاجزاء ولما كان النبي صلعم جعل الناس فرقا وحكم بان كل واحد من تلك  
 الفرق تدخل النار ويستثنى واحدا ولا يكون دخول الفرق الا بدخول احادها فان الفرق اسم  
 المجموع ودخول البعض دون البعض يابى عنه ويحمل المجموع لزوم من ذلك عدم دخول الفرق  
 الواحدة وهذا اما بان لا يدخل واحد من احادها وهو بعيد كما في الشرح واما بان يدخل بعضها وهو  
 المتيقن فانه دفع الايراد بما قيل من ان لفظ كل اذا اضيف الى المعرفة بالمجموع لا يفيد شمول  
 الاجزاء وههنا رواية كلهم وكذا كلها فالحال للضمير اما الفرق او الفرق وعلى التقديرين  
 فالكل مضاف الى اجمع المعرفة اما المفرد المنكر وكلها بالعموم الافراد كما يشهد به كتب الفقه  
 نظم الحديث بحسب التبادر الى الافهام لا يقتضى المعنى الذي انيديرها قوله جمع صواب تبليز

على  
 العقائد  
 الكلامية

العين كسفر جمع سافر ولم يقل جمع صاحب لان فاعلا لا يجمع على افعال لكن جوده تفتنازاني  
 وغيره والمراد بالروية في صاحب اللقاء فيمثل صاحب لا على قوله طال صحته اولاً هذا عليه  
 المحررون والشافعية والماحقية فيشترطون عن الاصحاب طول الصحة وهذا ظاهر فان المتبادر  
 من الصحابي وصاحب فلان اختصاصه بالصحة ولذا لا يعدلوا بشدون في الاصحاب عرفاً  
 ويؤيد ذلك ايضا الحكم بعدالة الصحابة كالم لا يخفى قوله ما يتعلق آه امي عقيدة وهي القضية  
 التي يتعلق بها الازعان وتعلق الغرض على الذي هو حصولها نفسها في القلب بنفس حقا وبما  
 فقط والمراد به المعنى المصدري فخرج اصحاب العقيدة المرادة ههنا عقيدة ما يتعلق الغرض  
 على بها نفس حقا وبما بخلاف الشرائع فانها عقايد لا يتعلق الغرض على باعتبارها فقط بل  
 بعمل ايضا قوله وهم الاشاعة ومن هو في طبقتهم كالماتريدية فانها لا يتخالفان الا في بعض  
 الفروع التي لا يفسق به احدهما الاخر فحاجة احدهما لتوجب نجاة الاخر قوله كالمعتزلة آه فانهم  
 يفرطون في متابعة العقل حتى جعلوا ما يقتضيه عقولهم اصلاً واجباً لا يتبع مع قطع النظر  
 عن مطابقة الاحاديث النبوية والنوايس الالمانية فان وافق الناسوس فيها والا يؤولون  
 الى ما يشتهيه عقولهم فان قلت باعرت ذلك قد كانوا ادعوا بمثل ما ادعى غيارهم قلنا عرت  
 ذلك باستبعاد اتم العقائد التي ردها الشرائع النبوية التي لا يحتمل التأويل ثم تأويلهم  
 ان تأمل من له ادنى مسكة لاستبعادها كالميزان والصراط وغيرهما ولكن قالوا قد بذلنا الجهد  
 بحسب الطاقة قادى الى ما ادى ومن طرق الكل ان العقل اذا عارض النقل يقدم  
 لما قد تم اكثر التأويلات على اكثر النصوص لعارضة العقل قيل لهم الامر على خلاف ذلك  
 فاعلم لو بذلتم الجهد لما حققتم بجمد الاستبعاد ليس انكار الصراط منكم الا لا حالكم عبور  
 الانسان على جرم دقيق من شعر حديد من لسيف مع ان قدرة اسد غير عاجزة عنه قتال  
 وفي القربا بغية نبى استرسا لهم مع العقول على مسألة الحسين والقيج العقليين فالمعتزلة  
 قالوا انها لا شيا بحسب نفس الامر بحيث لو لم يرد به الشرع كان حسنا ايضا وظاهر الشرع  
 قد خالفت حسنه وقد يوافق والواجب الاتباع لما في نفس الامر اتفاقا فربما يتوقفون  
 في اول الامر حتى يجدوا ما في نفس الامر مخالفاً لغيره فان وجدوا سوءاً فيها وهذا



بظاهرة فاسد لان احسن والقيح العقليين في العمليات ودون العقائد ولان الماتريدية  
ايضا يقولون بعقلية احسن والقيح وهم من حزب الاشاعرة ولما يقال من تبسغ نفس  
الامر واجب لكل احد من الفرق وليس تبسغ الشريعة الا لان الشريعة شباك الواقع  
ولذا يقدم العقل على النقل عند الكل ولعل مراده امر فالمراد ان في تحصيل العقائد حسنا وقبها  
فانهم افرطوا في تلك المسألة ولم يسلكوا طريقها وان قوله حتى يجردوا آه لمجرد استبعادهم فيرجع  
الى ما حرراه وتحقيق قول القائل ان المعتزلة لما قالوا باحسن والقيح العقليين في الفروع  
وادعوا ان القبح في الافعال ملزوم لترتب العقاب انكروا الشفاعة للمذنبين والعفو  
او جوا على الله تعالى تعذيب المذنب لان اتباع نفس الامر ضروري وانفاك الملزوم  
عن اللازم ممتنع بالذات فستحيل عليه تعالى فادعوا النصوص المغفرة والشفاعة مع كونها  
نصوصا مفسرة محكمة غير قابلة لتاويلاتهم واما نحن معشر الماتريدية فانا وان نقول  
باحسن والقيح العقليين لكن لا نقول بلزوم ترتب العقاب بل في القبح استحقاق ترتب  
العقاب ان شاء عاقب وان شاء عفى بالشفاعة او بدونها والاخذ بالعدل والعفو  
من الحكم فالقول باحسن والقيح العقليين على ما يقوله المعتزلة يفضي الى فساد اكثر العقائد  
الحقة ورد النصوص المفسرة بخلاف قولنا بعقلية احسن والقيح فانهم فانه لمحق عزيز قوله  
كالشيعة آه ما درس ما اذا ادلست بهذا فان اراد ان الشيعة يتبعون عصمتهم لانهم  
مجرد وبنهم عند نفوسهم بقطع النظر عن ورود الشريعة وان كانت مطابقة لتجربتهم  
لا لانهم من حكمة شريعة انهم محمدي صلي الله عليه وسلم فهذا افتراء بلا اثر بل الشيعة حينئذ  
اجبت الكفرة فباحقيقة وان ادعوا اتباع النبي عليه السلام فهم خارجون عنهم وان ادعوا انهم يتبعون  
لانهم عدول الامة حتى بلغوا العصمة فهم بالاتباع احق فهذا هو مطلوبهم فانكاره عليهم اما  
لانهم ليسوا بعدول نوا ويلاه اولانهم عدول لكن لا يصح الاتباع فهذا كما ترى بل  
نقول الاشاعرة والشيعة سيات في هذا الامر فانهم ما يتبعوا الشافعي رضى الله عنه حال الشريعة  
الحقة عادلا على ما يقتضيه ظاهر العبارة واما بحسب الحقيقة فانه بين قلعل مقصوده  
ان الشيعة لفرط شغفهم باعتقاد العصمة فهم يتبعون ما روي عنهم وان كان كذبا ولا ينظرون

الى كيفية الرواية ولا جله يروون الاحاديث الصحيح فهم ليسوا مسلمون معهم ويزعمون  
ان اتباعهم شريعة ابيهم صلى الله عليه وسلم كاتباع انبياء وبنى اسرائيل شريعة موسى  
فتأمل ويمكن تقرير كلامهم بان الشيعة لما رأوا العصمة في الائمة جعلوا اقوالهم مثل قول الرسول  
صلى الله عليه وسلم وزعموا مخالفة اقوالهم ضلالا بل كفرا وان كان اقوالهم في الفروع الاجتهادية  
حتى ضللوا الصحابة رضوان الله عليهم العياذ بالله وحكموا بعدم قبول مروياتهم بالائمة حالئذ  
اذ لم يجدوا في اقوال الائمة وادعائهم هذا ليسوا على ما ينبغي عليه السلام وصحابه رضي الله عنهم فخرجوا  
عن الفرقة الناجية واما الاشعية فانما يتبعون الشافعي لان الشافعي يروى الشريعة بحقيقة  
عن الصحابة الناقلين عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فالشافعي وهم على ما ينبغي وصحابه  
عليه وهذا ظاهر جدا فافهم فانه لمحق شريف قوله فاستقر له اي آه سيئ ان الفرقة المغايرة هي  
التي على طريقتهم النبي صلى الله عليه وسلم والبواقي اهل البعد وطريقة النبي صلى الله عليه وسلم مغايرة  
لسبق اهل البعد تلك المخالفة ولا يخلو هذا الكلام عن دغفة من انحط النجاة بحقيقة  
والصدق والمخالفة الكثيرة لسائر الفرق غير مستلزمة للصدق فليكن عشرون عقيدة حقة  
والفرق مشاركة وتخالفة فيها وواحد منهم مخالف في الكل فيكون ناسيا بلا شبهة وربما يمكن  
ان يكون النارية بعقيدة واحدة فان خالف فرقة فيها لم يخلص عن النارية وان سلم  
فلا نسلم انهم الشيعة اليس اهل التصوف الصائفة القلوب مخالفتهم جميع تلك  
الفرق ومن هنا ظهر ان ماس في القربانية من ان مسلك تلك النجاة هو المتوسط بين  
الافراط والتفريط وليس الا مسلكها اما شاعرة كسألة الروية فان الجمعية انزويها مع  
الجمعية والشيعة انكروا والا شاعرة اثبتوها مع التجرد لا يخلوا ايضا عن دغفة ليس  
مناط النجاة الصدق والحقيقة والتوسط بين الطرفين لا يستلزم الصدق وقوله تعالى  
اعدلوا هو مسترب للتقوى لا يدل على ذلك فان العدل الاعتدال بيان والاعتدال ليس  
يستلزم المتوسط الميزان بل هو في الصراح العدل الشهادة بحسنة والمعدلة مثله وهو خلاف  
البحر وتروية شيئا بخلاف نفسه قوله ويكون ان كانت آه ان اراد بالخيرية عدم العينية  
اصلا فباطل وان اراد عدم العينية مفهوما لا مصداقا كما هو مسلك لفلان فكلما حمل البعض



قولهم عليه فلعلمه مذهب المعتزلة وبعض أهل الشيعة قايين المخالفة وان ارادوا الانفصال بمعنى ان  
الصفات ليست عين الذات بان يكون الذات والصفة متحدتان مضمومتان او مصداقا  
لا غير باي المكون منفصلة عن الذات بان تكون قايمة بنفسها او قايمة بغيرها كما زعموا في  
قول المعتزلة في صفة الكلام وعليه اقول ناصري الاشاعة فخرج الحاصل الى الزيادة  
فهذا مذهب الشيعة فانهم قالوا ايضا تلك العبارة وحلوا على هذا المعنى فلا مخالفة ايضا مع الكل قوله  
اتفاق جميع أهل الكل واعتقاده اراوهم العلماء المجتهدين والاتفاق غيرهم ليس بدخول في اصطلاح  
وقع في بعض النسخ في عصره وهو الظاهر وما وقع في اكثر النسخ مع زيادة لكل ففيه خفاء  
الا عند من زعم انه يستقر في آخر عمارتهم اللهم الا ان يقال ان مذهب الاكثرين ان  
الاجماع حجة قطعية فمن راي الاجماع لا يخالفه فيجب الاتفاق في كل عصر وبعضهم قيدوا  
الحكم بالشري وببعضهم اطلقوا راي المجتهدين الاجماع الواقع على غير الشري قوله ولذلك نسبته  
آه يشاق منه ثيباري ان اضافته لاجماع الى طائفة غير ملائم وهذا كما ترى والامر  
واضح قوله ولما كانت الفلاسفة آه هذه المسألة مسككة اراء العقلاء وتقومها بسبب السهو  
الى الحكماء وههنا وان وقعت في البين لكن لا بأس ان يفصل في المسألة اجملها  
اشتمل فشتغل اول ما ينقل عبارة الشيخ في هذا المقام **هـ** فان القول ما قالت حرام  
ثم انبأنا اوردوا على هذا المرام ثم تحقيق ما عليه الامر بالاحكام فنقول قال الشيخ في الفصل  
الثاني من المقالة السادسة من النيات الشفاء فهذا هو المعنى الذي يسمى بدواعي الحكماء  
وهو تاييد الشيء بعد ليس مطلقا فان المعلول في نفسه ان يكون ليسا ولم من علمه ان يكون  
يسا والذي يكون الشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات او بالزمان عن الذي يكون  
عن غيره فيكون ايسا بعد ليس بعديته بالذات فان اطلق اسم المحرث على كل ماله  
بعد ليس وان لم يكن بعديته بالزمان كان المعلول محدثا وقال في النمط الخامس من  
الاشارات ثم انت تعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته متخليا عن غيره قبل  
حاله عن غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفراد ولا يكون له وجود  
اذا انفرد بل انما يكون له الوجود عن غيره فاذا لا يكون له وجود قبل ان يكون له وجود

وهو المحذور الذاتي وفيه شكوك متقاربة الماخذ منها ما أورده الامام واقتضاه اسم  
ومن يخذو خذوه من المنع على ان المعلوم في نفسه ان يكون ليس المعلوم يحتاج  
في كل طرفيه الى العلة ومنها ما في القرباطية من لزوم اجتماع التقيضين فان العدم لما كان من  
على الوجود لان التقدم بالذات هو تقدم العلة على المعلوم كما في الكتاب والعلة يجب وجودها  
مع المعلوم اجتماع العدم مع الوجود ومنها انه بعد تسليم ان المعلوم يقتضي العدم منع تقدمه  
بالذات على الوجود فان المعلوم حول بانه باقيل في القول المرجع اليه يشير الى ان الاشارات من ان ارتفاع  
ما بالذات يستلزم ارتفاع الذات وهو يجب ارتفاع احوال التي بالغير بخلاف هذه احوال يؤول عليه  
ان غاية الاستلزام هو الاستلزام التقدم وانما يستلزم ان يثبت سببية ما بالذات بحسبها  
لما هو لها بحسب غير ما هو اول المسألة ومنها انه كيف يتحقق علاقة العلية بين المتناهيين  
وهي في غاية التباعد والضرورة تالفي عن تصحيح العلية بين المتباينين ومنها انه كيف يصح  
تقدمه وهو ينافي التقدم ان كان هو السابق واللاحق ان كان هو اللاحق ومنها ما في الكتاب  
من انتفاء البساطة عن العلة المتساوية راسا ومنها انه كيف يصح جعل الواجب  
تعاليه على محضة هو غير منتزعة الى شيء آخر هذه جملة الشكوك وانه قد صعب فيها الخوف  
الا قوام عنه فجماعة زعموا اولاً ان المحذور الذاتي هو تاخر المعلوم عن العلة ويشير اليه التوجيه  
ومعترضوا عليه بان هذا لا يصلح توجيه الكلام ويكون انكار المتكلمين لفظياً وثانياً ان المحذور  
الذاتي السببية لا استحقاقية الوجود ولا خفاء في ان المعلوم مسبوق به وهذا هو  
القول المرجع اليه وحاولوا بانه على ما مر وهذا ايضا لا يخلو عن شبهة ومن الفضلاء من  
زعم ان الوجود يحتاج الى مؤنة الاستحباب للمعلوم وجعله والعدم اذ هو انتفى لا يحتاج  
الى افاضة بل الذي يكفي فيه هو عدم تاثير الوجود في الوجود ولا مؤنة فللعدم حقيقة بهذا  
الوجه وهو المصلحة من تقدم العدم على الوجود وانت ان اخذت الفطنة بيدك لا تخفى عليك  
ما فيه وتحقيق كلام الشيخ انه قد تقرر في موضعه ان الوجود زائد على الماهيات المكنة فهو من العوارض  
وكل عارض مسلوب عن مرتبة ذات المعروض بما هي هي فالوجود مسلوب عن الماهية سلباً بسيطاً  
لا عدولياً فانه ايضا من العوارض وسلب الوجود هو العدم فالماهية معدومة بحسب ذاتها

٢١

سهرلاد

٢٢

سهرلاد



واذا لم يكن لها الوجود في ذاتها فيقبل الوجود من الغير فلا يقبل الوجود الا بعد ان تكون معدة  
 في مرتبة ذاتها وهذا نحو من القبلية وهو اخذ ثبوت الذات في ثبوت المطلوب واليه اشار المحقق  
 في شرح الاشارات بعد ما شرح قول الاشارات ونقطة اولها لا يكون له وجود آه في قول الشيخ  
 ليس بمعنى العدول حتى يكون معناه انه ثبت له ان لا يكون له وجود بل هو بمعنى السلب  
 فان الفعل لا يعطى على الاسم وتقريرا لكلام كل موجود عن غير فليس بمعد الوجود لوانفردت  
 ماهيته ولا ينفعه ما قال المحاكم في هذا المقام وقوله لا يكون له وجود ليس عطفا على العدم  
 بل على قوله يستحق ومعناه سلب استحقاق الوجود لا استحقاق الوجود من اين يستخرج  
 ويستخرج من كلام المحاكم على تقرير اثبات الاستحقاقية ان في الكلام استدراكا فان حاصل  
 الكلام ان الممكن لما لم يكن بحسب ذاته موجودا ولو كان كذلك كان واجبا بزمه هفت فهو  
 من الغير يكون موجودا فالعدم بمعنى السلب مقدم لان الشيء لا يقبل الاثرا لا بعد ان لا يكون  
 في ذاته وباقي المقدمات مستدرك وليس كذلك فان العدم ربما يستعمل في  
 العدول ولا يكون له وجود نص في السلب فلو كان يقتصر على العدم لا بد وما اورد  
 فاقم السلب ياتوا الى ان المطلوب ثابت تقدم السلب فلو شئت به عبرت عنه او  
 بالعدم كانه قيل بامشي شئت عبرت عنه ذلك لو كان عطفت على العدم لما افادت  
 العبارة هذا المعنى نصا وعلى هذا فالتقسيم مسلك للاستحقاقية وهذا الطريقان  
 متساويا الاقدام صحة ان اخذ على طريق السلب البسيط وفساد ان اخذ على العدول  
 فان تميزا ظاهرا ان الاستحقاقية هو الامكان وهو مقدم على الوجود قلنا ان اريد العدول  
 فغير مسلم وان ارد السلب فيها هذا وبعد في الكلام كلام بوجود الاول بالاستنباط مما اورد  
 اشته في الشواشي القديمة بعد ما دونه اخذ ثبوت الذات من نفسه بما حصل ان العلة متقدمة  
 على المعاوان ولا يكون المعلول في مرتبتها فالمعلول اذ ليس في مرتبتها فسلبه ثابت لثبوت  
 من ان تاتى المعلول عن مرتبة لا يستلزم الا سلب وجوده عن المرتبة على طريق نفى المقيد لا سلب  
 وجوده المتصف بكونه في المرتبة فان حاصل الاول يرجع الى خلو المرتبة عن الوجود  
 والعدم بمعنى انه ليس شيئا منها هذا تلخيص كلامه واجواب عنه ظاهر مما مر ولا بأس بان نعيد

تفصيلا فاستمع انما اذا قلنا زيدا انسان في مرتبة ذاته او حيوان وقلنا ليس بضاحك في  
 ذاته كان صادقا من غير ان يردح الى ان زيدا نفسا لانسان او ان الحيوان جزءه ليس  
 كحل الاول امر او اقويا فالحق ان زيدا انسان في حد ذاته في الواقع وليس بضاحك  
 في ذاته حكما ان سلب الضحك منه في زمان امر واقعي وعدم له في الزمان في نفس الامر ك  
 سلب الضحك في المرتبة كسلب لوجودات كلها شاكلة سلب الضحك فالعدم يتقدم  
 ثم لا يخلو الكلام عن دغفة لان السلوب في سلب لوجود في المرتبة الوجود المقيّد يكون  
 في المرتبة وليس سلب لوجود المطلق متحققا في المرتبة وهذا نحو خاص من الوجود  
 وسلب النحوا الخاص من الوجود ليس من المحدث في شيء لان هذا النوع من الوجود  
 اعني الوجود في المرتبة محال على الممكن وهو السلوب ابد الكما ان الوجود في المكان  
 سلوب عنه تعالے ابد الاستحالة فسلب لوجود المقيّد بغير ليس من المحدث في شيء  
 واما تقدم هذا السلب على الوجودية فلم يقيم عليه دليل ولا يظهر بين سلب الوجود المقيّد  
 بكونه في المرتبة عن الممكن وبين السلب الوجود المكن في عن العاجب تعالے شأنه فرقا  
 فلا يلزم منه المحدث وكما ان الوجود في المرتبة سلوب ازلا وابدا عن الممكن كذلك  
 العدم المقيّد بكونه في المرتبة سلوب عنه ازلا وابدا فلا اعتبار احدا سلبين و  
 مقدم دون الآخر ثم الحكم باعتبار احدا سلبين بالمحدث تحكم قليل المجدوى لان سلوب  
 جميع العوارض لهذا الوجه سواسية فافهم فانه ملحق وقيق ثم قال ليس للممكن في المرتبة اما  
 امكان سلب لوجود هو العدم فله في هذه المرتبة العدم بالامكان فان اكتفى في المحدث  
 الذاتي بهذا المعنى ثم والالا وانت قما عرفت سابقا تعلم حاله على ان القول بتقدم  
 العدم بحسب الامكان دون الوجود تحكم فان الوجود والعدم بيان في هذا الامر فامل  
 الثالث ان هذا الاستدلال على اتساع ارتقاع التقيضين واتساعه في المرتبة غير مسلم فان  
 الماهية ليست بوجود ولا معدومة واجواب عنه ايضا ظاهرا فانه ليس من عزيز العقل ان  
 يستصح ان الماهية موجودة من حيث هي وليست بموجودة من تلك الكيفية كاذمان و  
 ما اوردت من المستند فقد عرفت حاله الثالث ان اريد بهذا النوع من التقدم بالذات



الذي يدور على أسنة جملة أسفار الفلاسفة وهو تقدم العلة سواء كانت تامة أو ناقصة فلا ينتج المطلوب ولو سلمنا أكثر الامدادات ما يدور وان اريد نحو آخر فيختل حصرهم في خمس كما هو المشهور  
 او في سبع كما هو من عنده علم الكتاب كتاب اسرار الصواب واجواب باختصار الشق الثاني  
 والتمزام عدم الانحصار كما قالوا في تقدم المعروض على العارض فليكن هذا آخر ما يتعلق بهذا المقام  
 وان كان بقي في ثم ويا خبايا والتفصيل موكول على الكتب المفصلة وان وقع بنزد من الاعادة  
 فلا بأس فانه لا يخلو عن الاعادة ثم المقام لا يخلو عن وفدته وقلق فان خلاصة ما حقق ان  
 الوجود في المرتبة مسلوب وهذه العبارة يطلق في الموضوعين في تميز الماهية عن الاغيار ويقولون  
 الوجود في المرتبة وكذا العوارض الاخر مسلوب عن الماهية من حيث هي وفي تاخر المعلول  
 عن العلة فيقولون وجود المعلول فتفت في مرتبة العلة وهذا ان السلبان حكايان في التميز  
 وما حكى عنه الاول عدم العينية والجزئية للماهية وما حكى عنه الثاني التابعية في الوجود فان  
 مرتبة العلة المتبوعية والاستثناء والمعلول ليس وجوده في تلك المرتبة واذا عرفت هذا  
 فنقول ما اذا ارادوا بتقديم سلب الوجود في المرتبة ان ارادوا بتقديم هذه الحكاية فظاهر ان  
 الحكاية ليس في شيء وان ارادوا بمصداق هذه الحكاية فالمصداق سلب العينية والجزئية  
 في السلب لادل او تحقق التابعية وانتفاء الاستثناء في السلب الثاني وتقدم هذين لمصلحة  
 ليس من احدوث في شيء فان سلب العينية والجزئية كما يكون للوجود يكون لسائر العوارض  
 وايضا الوجود في المرتبة كما انه مسلوب عن ماهية الممكن كذلك الوجود في مرتبة العارض  
 مسلوب عن الواجب ومصداق العينية فلهذا السلوب حاكية عن العينية وايضا سلب  
 اثبات تقدم هذه السلوب باق كما كان وايضا المتكلم لا ينكر تحقق هذا السلب وانما ينكر  
 تقدم عدم بالذات فيقول النزاع الى النزاع في اللفظ فافهم فانه ملحق عزيز قوله بعد  
 زمانية آه اراد بها بعدية لا يجمع بها المتقدم مع المتأخر بالنظر ايها فيشمل المعد والجزاء  
 الزمان ولا ينافي سبقه المعد سبقا ذاتيا هذا السبق فانه يجوز ان يكون شيء واحد بالنظر  
 الى آخر سبقان وما وقع من شارح التجريد من النقص لسبق المعد كما قال لو كان ما ذكرني  
 تعريف السبق الزماني لا يخل بالمعد لا وجه لافهم من ظاهر العبارة وهو ان يكون المتقدم

سلب  
 السلبان  
 الحكايان

في زمان سابق ليرد ان وجود الزمان مع عدم العالم كيف يصح وهو من العالم وما قيل  
 ان كون عدم في زمان سابق لا يستلزم وجود الزمان بكونه ان يكون هو ما كما هو ذهب  
 المستكلمين صحيح ان قالوا بالوهمية وبهية اتياب الاغوال وان كان انتزاعها من المعدومات  
 الخارجية ففي صحة نوع خفاء فانه يتقيل الكلام الى مبدء انتزاعه وتام الكلام يطلب من بحث  
 الزمان ان ساعدنا الوقت تفصله ان شاء الله تعالى تفصيلا قوله كما هو المتبادر آه اراد بالتبادر  
 سياق الذهن سرته في اول الامر سوار كان بحسب الوضع او بحسب القرين فلا يرد ان  
 بعد موضوع هذه البعديه نفسه فابن التسبادر ولفظ القوابية لا يخلو عن شيء فيا ذكرنا  
 كفاية قوله فان المعنى الاول آه هذا اصطلاح مخصوص بهم لم يفوه به من سواهم فلا يتبادر اليه  
 الذهن في عبارة المليون والى انه مجرد اصطلاح منهم اشار الشيخ بقوله فان اطلق اسم احدث  
 على هذا المعنى آه وقيل في كلام الشارح اشارة الى انه لا يترتب على هذا الاصطلاح كثير فائدة  
 وقد مر ان هذا احدث هو الذي يكشف عن ماهية الامكان فهذا اصطلاح منهم كما اصطلاح  
 فائدة فائدة قوله والمخالفة في هذا الحكم هم الفلاسفة آه قد فهم منه احصر ويفهم من عبارة  
 اهل التصوف الذين هم من فخر المسلمين ونفع اهل الاسلام القدم قال المعلم الثاني في رسالته  
 الجمع بين المائتين ان ارسطو وافلاطون سيان في الرد على القدم ومتساوي القدين في  
 القول باحدث فلم يرد به الذاتي فان احدث الذاتي متفق عليه بين ارسطو وافلاطون  
 ولم يفرق اذ نسبة الامكان الى احدهم الفلاسفة وتامة اثبات الاتفاق بين الرايين راي  
 افلاطون وارسطو والتشنيع على من زعم اختلاف بينهما وان آريت فيما قلنا فليرجع الـ  
 تلك الرسالة واعلم انه قد تواتر نقل القدم عن ارسطو واشياءه وما نقل المعلم الثاني فقد عرفت  
 الكلام المعلم الاول مضطرب والذي يظهر من تتبع كلمات الفلاسفة ان كلهم قالون بقدم  
 العلم ثم قد نسب في قديم الزمان الى ارسطو القول بالقدم الذاتي للعالم واستغناء عن  
 الصانع فزده المعلم الثاني في تلك الرسالة والكلام المنقول في تلك رسالة لعلمه  
 في اثبات الاتفاق بينهما في احدث الذاتي للعالم وفاقه العالم الى الصانع فانهم لم يمتنعوا  
 قوله الظاهر من كلامهم آه لان الاجسام سوى الشكليات منحورة في بساط العناصر ومكباتها

٢  
 انما  
 الجبر



فلو لم يكن البساط قديمة بانواعها لكان زمان فيه لم يوجد بعضها من العناصر الاربعه او يوجد  
 منها بعض دون آخر فيلزم على هذا تركيب المركبات وهي من القديم من اقل من اربعة هفت و  
 على الاول فلا يخلو موادها من ان يكون خالية عن الصور النوعية وهو خلف عندهم او يكون  
 حالة فيها صورة اخرى غير الاربعه وهو مفض الى عدم الانحصار في العناصر اربعة فلا بد  
 من بقاء هذه الصور فاما اشخاصها فيكون المركبات من الاشخاص القديمة من العناصر ولا بد من  
 انفصال وافصل سبطل فيجري العدم على القديم واما بانواعها وهو المطلوب قوله فقلل مصنف  
 ذلك الكتاب آه قال بعض ناظرى كلامه يجوز ان يكون المراد بالفلاطون افلاطون القبط  
 وهو فرعون كيث وافلاطون قدوة المعلم الاول فلا يناسب النكارة ولا يخفى ان امره غير مشتهر  
 بالفلسفة ولا افلاطونية فكيف يشتهر بها وانه يعنى الالهيه وبجر من الناس على الاصلال و  
 يسمى في اعدام حكيم لا شبهة في حكمته عنده ايضا والنكارة ربما يستعمل للتعظيم كما قرر في غير  
 هذا الفن وايضا ربما يستعمل لتضعيف قوله قوله وقدّم البعد المجرّد آه قال الشيخ في الفصل  
 الثاني من المقالة السابعة من آيات الشفاء واما التعليمات فانها عندنا على افلاطون  
 معان من الصور والماديات فانها وان فارتفعت في احد فليس يجوز عنده ان يكون بعد قائم  
 لا في مادة واعتراض شمس عليه بوجوه الاول ان كل بعد فهو مجرد عنه عن المادة فانه للمادة  
 عنده واجواب عنه ظاهر فان مفهوم المادة ومصادقها متفق عليه بين الفريقين فان مفهومها  
 احاطل لمحدث المقبولات ولا يخفى في ان الجسم الذي هو الصورة حامل لمحدث الاتصال  
 والانفصال وغيرهما من العوارض المادية عند المتكلمين المادة بهذا المعنى ايضا ثابتة لان الجسم الذي  
 هو الجواهر الفردة عندهم حامل لمحدث كالحركة والسكون والهيل مثلا لكن الفرق ان الامكان لا يستلزم  
 لا بد ان يكون موجودا في الخارج عند الفلاسفة دون المتكلمين وان المادة لازمة لكل حادث  
 عندهم دون المتكلمين وقد نفيس بالاصل الذي يبقى بعد طريان الاتصال والانفصال وهذا  
 ايضا متفق عليه بل الذي انكر عليه هو المادة بمعنى الهيولى اى الجوهر الذي في ذاته ليس متصلا ولا انفصلا  
 في حد ذاته وابق في حالتى الاتصال والانفصال واما البعد المجرّد الذي نسب اليه فهو ليس باوى  
 فانه لا يقبل لفصل والوصل ولا احرام والبرودة وغير ذلك من العوارض المادية فان قيل ثم قد

س  
 غياث اليتيم  
 المصنوع ١٢

أصفت بكونه مكانا للجسم وهذه حال مادية وقد تبدلت عند خروج الجسم عنه ودخوله عنه فيكون ماديا  
بالمعنى الذى مر قلنا هذا بحقيقة حال المتكهن كالوضع بجسم بالنسبة الى الآخر وتحرك ذلك الآخر  
فيتبدل وضعه وذو الوضع بحاله وكذا نسبتها بالنسبة الى الا فلاك فالوضع بحقيقة احوال  
الفاك كذلك بعد المجرى بالنسبة الى المتكهنات قائل وهذا اندفع شبهة اخرى ياتى بالاولى  
ان القول بالبعد المجرى لا اختصاص له بافلاطون بل كل جسم فهو مجرد فكل بعد مجرد والثانى ان قول  
الشيخ شافى لما قرئ الكتاب الكلامية بين نسبة القول بالبعد المجرى اليه وقال من عنده علم الكتاب  
كتاب سر الصواب ان اخطار وقع من المترجمين فالقول المتلقى بالقبول هو انه لا يقول به  
فالفعل الذى وقع فى الكتاب الكلامية لا يضر الشيخ اذ هو على من ان يعارضه غيره ويمكن ان  
يقال ان الشيخ اورد هذا الكلام فى تفصيل المذاهب فى المثل فقال ظن قوم ان لقسمه تقتضى وجوب  
شيان فى كل شئ كالتسامين فى معنى الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق  
ايدى لا يتغير وجعل الكل واحدا منها وجودا فسموا الوجود والمفارق وجودا مثاليا وكان المحدث  
بافلاطون وعلمه سقراط يفرطان فى هذا الراى ويقولان الانسانية بمعنى واحد يشترك فيها الاشياء  
ويبقى مع بطلانها وقوم آخرون لم يرد هذه الصور مفارقة بل لمباديها واما افلاطون فاكتر  
سيلة الى ان الصورة مفارقة واما التعليميات فانها عنده معان بين الصور والماديات آه  
هذا كلامه بعد تلخيص المقصود ابا بيان ان افلاطون مائل الى الصور والمفارقة واداب الصور  
صورا بجواهر والتعليميات ماهو من شعب موضوع الهندسة والهيئة فيكون مراده بالبعد فى قوله  
فلا يكون بعد آه الابعاد التعليمية فلا منافاة واما ان مزعم الشيخ ان افلاطون قائل بالمادية المحضة  
كما يفصح عنه كلامه وصرح به بعض المهرة والقدرار كانوا يقولون بعالم المثال وعالم المثال ابعاد  
قائمة لاني مادة نفسي هذا القيام فعلى هذا لا منافاة ايضا قائل فان قيل متمسك افلاطون فى  
ذلك لنفي التعليميات جارنى البعد المجرى فان حاصله ان البعد التعليمى اما غير متناه وهو باطل  
او متناه وهو يستلزم التشكل وهو بعد الاتصال لموجب للمادية متناه عارض من خارج لا لنفس  
طبيعية قلنا لا يجب له ان يقول ان البعد المجرى هو الموجود الذى هو المكان يقتضى التشكل  
لذاته وذاته منحصرة فى فرد هو مكان كرات العالم وتخالفت بالطبع لا بعباد الاخر او نقول انه



وان كان بعد الجرد الكنه مقارن للمادة فيحسبها يفعل كالنفوس المجردة والاول اوجه قوله لا  
لم يعد آه يري ان التوقف في الاصول التي اهتمت ليس من شان الحكم بل يلزمه الاذعان باحد  
الطرفين ولا يرد الشك في كائنات الجرد ولا يرد ايضا التردد في تعيين اعداد العقول فانه قال  
لمحقق في شرح الاشارات ان الشيخ غير جائز بهذا العدد لانها ليس من المهمات وايضا ليس  
في الطاقة الانسانية معرفة الكائنات في الاستقبال فانه كيف يعين ان سبب عدمه ليس  
الا هذا ويمكن ان يكون ما رعدم دخوله في الحكماء انه يترك حدوث الذاتى للعالم وحاجته الى اصانع  
فعلى هذا لا يناسب نقل توقفة هنا ومن الناس من زعم ان ما رعدم عن الحكماء وهو التوقف  
في الاصول لانفس التوقف من حيث انه متعلق بالاصول بل من حيث انه غير موصل باله  
الاصول فوقع معترضا بايراد ان التقدم من الاصول واذا كان التوقف فيه مضرا للحكمة فيصير  
المخالفة اخرى بان يضربا فيلزم ان لا يعدا فلاطون من الحكماء وربما يجاب بان افلاطون  
انما عد من الحكماء لكونه منقولاً عنه التقدم كقدم النفوس والبعد الجرد ونقل حدوثه بمقتضى التوفيق  
بجمله على حدوث الذاتى وهذا في خفاء فان الكلام ليس بخصوص بافلاطون بل يجري مع الاساطين  
السبعة وقد نقل المهر كصاحب الملل ونحل والمعلم الثاني حدوث الزمانى وقد شاع من المتأخرين  
ذلك حديث قدم النفوس يوجد في كتب المتأخرين واما القدماء فلم ينقلوا ذلك عنهم قوله وهدى  
الفلاسفة على مذاهبهم آه وهو قدم العالم والتفصيل الذى مر من الشارح فيطلب من المطولات  
التي تكفلت باثباته وانا قلنا انه لم يرد تفصيل لان الدليل غير منطبق عليه وتفصيل الدليل ان  
العالم موجود كالفلك مثلا فلا يخلو من ان العلة التامة اى ما يحتاج اليه في خروجه عن كتم عدم  
الى ساحة الوجود ولا ينتظر الى خارج عنه موجود فى الانزل فالمعلول كذلك لا تمنع تخلف المعلول  
عن العلة التامة او غير موجود فلا يخلو اما ان لا يكون يتحقق فيما لا يزال فقد وجد المعلول مع  
عدم العلة او موجود فيه فينقل الكلام اليه فهو ما مضى الى التسلسل او المطلوب ومن الناس  
من قال على تقدير عدم وجدان العلة التامة فيما لا يزال يلزم تخلف ايضا وخفاؤه غير خفى  
كما يقال انما يصح لو كان شئ كافي في وجود المعلول وقد فرض ان العلة التامة غير موجودة  
في الازل واللا يزال وليس بعد ان يوجب بان فقدان جميع ما لا يد منه اما ان لا يكون شئ

س  
المعروف  
الخطيب  
س  
ب  
الاولى





لهم يجب واحد منها لا بالذات ولا بالغير لان عدم كل واحد منها مع وجود فاعله وان استحال  
لكن عدم الفواعل مع المعلولات جائز واذا جاز هذا النحو من العدم على كل واحد منها لم يضر  
شيئ منه واجبالا للواجب ما يستحيل عليه جميع اشياء العدم واذا لم يكن واجبا لم يكن موجودا  
لان الوجود من دون الوجود باطل والا لزم الرجحان بلا مرجح فاورد عليه نقاض  
ميرزا جان ان اذا تم هذا يلزم بطلان سلسلة المعدات التي يقول بها الفلاسفة من ربط الاحداث بالقديم  
لانه ليس في سلسلة المعدات علة تامة لواحد من المعدات ولا الواجب علة تامة لواحد من الاحداث فيجوز لهذا السلسلة باسرها  
شيئ من المعدات واجبا فلا يوجد لها واذا عطف هذا الكلا لزم العدم الشخصي بان يقال لو لم يوجد  
علة تامة لمكن ما فيوجد فيما لا يزال ويلزم التسلسل والتسلسل ما تسلسل المجتمعات وهو باطل  
اتقاها وتسلسل المعدات وهو ايضا باطل والا لزم وجود احادها من دون الوجود واذا بطل  
التسلسل بالنحوين لزم وجود العلة التامة في الازل وحم المطلوب واجاب ميرزا جان عن ايراد  
بان القدر المشترك بين المعدات يجوز ان يكون معلولا للواجب القديم ويجب منه يمنع  
انتفاء احاد سلسلة المعدات راسا واما العدم واحد مع وجود واحد فمتنع بوجود كل مع الواجب  
فلا يلزم وجوب جميع احاد السلسلة للمعدات وهذا بخلاف سلسلة الفواعل الغير المتناهية لانه ليس  
هناك فاعل للقدر المشترك حتى يصير واجبا بهذا الجواب من ميرزا جان يصير جوابا عن هذا الوجه المذكور لاثبات القدم لشخص  
فانهم وحفظا له لم يخربوا فاعل ان يقول متمسكنا غير متمسك به لاثبات قدم العالم بالشخص بل لنا مطلبان  
الاول ان الواقع ما خلا عن العلم اتى عالم كان والثاني عدم ظهوره عن بعض اشخاصها اما الثاني فبادلة اخرى  
كما قلنا ان الواجب قديم فمعلومه الذي يكفي فيه الواجب ليس لا قيدا واما الاول فمطلوب بهذا الدليل المذكور  
وثابت به تلخيصه ان الحدوث مفض الى التسلسل وهو امتناع قاب الاحاد وهو المطلوب  
واما مجتمع الاحاد وهو باطل ولقدر المشترك ثابت قديم ولكن انظم ما ذكره شمس من نحو  
كلام الخصوم ويحتمل ان لا يكون هذا الكلام من الشارح دخلا على الدليل بل تعيين الواقع تصويره  
ظاهرا ولكن قوله عن قريب ودعوى ان المعدات وكذا دعوى كون المعدات آه يابى عنه وباجملة  
فحوى الكلام آه عنه كما لا يخفى قوله فيج لا يلزم الا ان يلية جنس هذا المعد ونحوه آه فان تلك  
المعدات لما لم يجمع لم يلزم قدم الاشخاص فلكل المعدات متماثلة او متجانسة او مشتركة في

عرض ولا يقل من الموجود والممكن وكان الاليق في العبارة الا ان لية النوع او الجنس ونحوه  
 فان ادراج النوع في نحو الجنس مما لا يتبادر اليه الذهن لكن وقوع التجانسات متعاقبة الى  
 غير النهاية في اول الامر يظهر فان الاعم اكثر وجودا وما قيل من حمل النوع على الذاتي لا اهم من  
 الذاتي والعرضي متمسكا بانه لا يلزم من عدم تناهي المعدات عرض مشترك بينها ثم الاعتراض بمنع لزوم  
 اشتراك تلك المعدات في ذاتي بجوانب يكون كل واحد من فردا ماهية بسيطة منحرفة في ذلك  
 الفرد لا يخفى سقوطه قوله ودعوى ان تلك المعدات آه اشارة الى اثبات المقدمة المنوطة ان كل  
 الايراد منها على احدي المقدمتين وان كان معنا للتقريب فالى اثبات تمامه باقامة الدليل  
 على ذلك تحريره ان التسلسل اما مجتمع الاحاد فمما دام متعاقبا وتعاقب الاحداث لا يرتبط الا  
 بقدم متحرك شخصي اذ الى البطلان سند المساوي فان السند هو جواز التعاقب لما حصل ثابت  
 وهو باطل وحكم الشارح بان هذا لا ثبات من غير برهان عليه قيل في بيانه ان ملك الدعوى انما  
 يصح لو ثبت انحصار المعدات في الاوضاع الفلكية وهو مما لم يتم عليه دليل هذا كلامه وفيه انه كلام  
 لا يتوقف الا على انه لا بد من ربط الاحداث بالقديم من حركة سرمدية وهي لا يمكن وجودها الا بقيامها  
 بجملها ومحلها وهو المتحرك قديم واليسير الشارح بقوله وباجملة قدم المتحرك بتلك الحركة لكن زعموا  
 بينات لاحتمال ان الحركة سرمدية لا توجد في عالم العناصر كما لو بقيامها بالفلك ولعل ما د باحصاء المعدات  
 في الاوضاع الفلكية الا انحصار في زعمهم هذا يحمل القول وتفصيله على ما قالوا في مبحث  
 الزمان وسرمدية ههنا ان المعدات بعضها يتقدم على بعض تقديرا لا يسامع المتقدم  
 المتأخر بالنظر اليه فلا بد من وجود زمان فان هذا التقدم هو الزماني ويرد عليه من قبل المتكلم  
 انه ان اريد بالتقدم الزماني ان يكون ظرف التقدم هو الزمان بان يكون احدهما في جزه متقدم  
 والاخر في جزه متأخر فلا يسلم انه تقدم زماني بل الزمان عندنا هو مخصص وتقدم الاحداث  
 بعضها على بعض كتقدم اجزاء الزمان عند قائله في انه لا يحتاج الى واسطة وان اريد كون  
 احد الامرين لا يسامع الاخر مطلقا فليسلم لكن لا نسلم استلزامه وجود الزمان كما قدمه وجواب  
 عنه انه لا شبهة ان الاحداث على تقدير تعاقبها كما فرض لكل منها تقدم وهذا التقدم من  
 الاحوال الواقعية لمعروضه اما تلك الاحداث بلا واسطة في العروض فهي الزمان او لا يتعاقب الزمان

ع  
 ان  
 من  
 من  
 من



الا هذا وما غيرهما فهو الزمان ولا يتسلسل فانه يلزم تسلسل المجتمعات كما هو ظاهر ولان البعد بين  
 شاهدة باعتماد تحقق ما بالعرض بدون تحقق ما بالذات كما سيكشف في مستقبل القول في شأله  
 فيما اشار الله تعالى فان قيل سلنا ذلك ولكن لا نسلم وجود حقيقة الزمان في الخارج واليه اشير  
 في القرا باغية بقوله اشارة الى منع انية الزمان قلنا ليس بيننا اثبات وجوده في الخارج بل  
 كفيينا اثبات انه امر واقعي فانه لو كان كانياب الاغوال فالمعروض بالحقيقة تلك الكوادث  
 وليس في اليدام الا كميل من الياقوت حين يقال انه المعروض للتقدم والتاخر  
 المذكورين بالنظر الى نفسه فلو من ابعاضها ثم نقول ذلك الامر كما لانه من ابعاضها فيقول  
 حركة لا خفا وسه في تقدم بعض اجزائها على بعض وهي تنقسم الى اربعة اقسام  
 اجماع الفرد وذلك الامر اما الحركة فهو المعروض بالذات للتقدم والتاخر ولا نعني بالزمان  
 الا هذا المعنى في الزمان ولا يمتنا في هذا المقام اثبات المغايرة بين الحركة والزمان واما غيرهما  
 فهو الزمان ومنطبق عليه الحركة بمعنى انقسامها بحسب انقسامه فهو قابل للتقسيم الى غير النهاية  
 لذاته فانه معروض للتقدم بالذات ولا نعني له الا انقسامه الى اجزاء متقدمة ومتأخرة  
 بالنظر الى وادها فانه لو كان منقسما بالنظر الى غيره فهو بسيط لا جزو له في ذاته فلا يعرض له تقدم بالنظر  
 الى ذاته بل ببساطة ذلك الغير فيجب ان يكون ذلك الغير بسيط في الانقسام هو المعروض بالذات هذا  
 مختلف فقد ثبت انه امر قابل للتجزئة لذاته وهو المعنى من الكم والرفع المنع ان الاول منع كميته  
 والثاني منع كميته بالذات كما في القرا باغية وذلك الامر غير قار فانه ان كان هو الحركة فظاهر  
 وان كان غيرا فلا يلزم اجتماع اجزاء الحركة لو لم يكن غير قار وقد منع على هذه المقدمة قلنا  
 منه ان مدار صحتها على اثبات المقدارية لها وهو بعد في خفاء وقد برهن على عدم قراره بانه  
 لو كان قارا لزم ان يكون الطوفان مع الكاوث الآن والتاخر باطل ويمنع ايضا ويستند  
 بالمعية المكانية توضيح ان جسا اذا تعرض على حد من استداد واخر على آخره لا يكونان مجتمعين  
 في احد كذا ههنا وكلا السيليين بامونان وكلا السولان مند فنان الا اول فلان الحركة لما كان تجزئتها  
 اجزاء متقدمة ومتأخرة بالنظر الى ذلك الامر وقد فرض ان ابعاضه مجتمع في الواقع ولا مانع  
 من اجتماع اجزاء الحركة بل لا اجتماع لازم البتة واما الثاني فلان الطوفان ما كان متقدما على

احداث الان الا لان الطوفان مقارن لجزءه متقدم واحداث مقارن لآخره موخر  
 بهن الجزان قد فقد التقدم والتأخر على هذا التقدير فمن اين يتقدم الطوفان بل سبيلها  
 واحد فانهم لا تقدم ولا تأخر فانه لا يصح لها لانه ما كان الا ذلك الامر وقد اتفق تصحيح قتال  
 فانهم مع وضوحه لا يخلو عن دقة والقياس على المعية الكانية جامع لفارق يظهر ما مر فقد  
 ان ذلك الامر غير قاروكم بالذات فلا بد ان يكون مقدارا شيئا وذلك لا يكون قارا  
 والا يلزم ان يتحقق لشيء بدون مقداره هذا خلف ومن قبل المتكلم يرد عليه منع استحالة فان  
 الجسم اذا فرض قطع شيئا فشيئا فينقسم لسطح بالتدريج وبالقسمه يبطل السطح وتكلفت بدله لا يجوز ان  
 يتجدد بالفعل اى يوجد اجزائه كلها بالفعل والا لزم الجوهري الفروا والتسلسل فان قيل هذا تسلسل  
 في المتعاقبات وهو ليس باطل قلنا نعم لكن لزوم الاختصار لا نهاية له بين الحاضرين وهو باطل  
 على كل تقدير فلا بد من ان يحدث شيئا فشيئا فيوجد اجزائه متدرجة كاحوال ساير الحركات لسطح  
 متدرج الوجود وهو مقدار الجسم تعليمي فاجسم تعليمي ان كان قارا فقد وجد لشيء بالفعل ومقداره  
 بالقوة وان لم يكن قارا ينقل الكلام الى محله وهو الجسم الطبيعي وهو الموضوع لهذه الحركة فانه  
 قد تبدل عوارضه بالتدريج ولا معنى للحركة الا هذا فلا بد من بقاءه وهو باق وموجود بالفعل بمقداره  
 بالقوة ومن ههنا ظهران حصصهم الحركة الكمية في انهم والذبول والتخلل والتكاثف والتمزق والنزاع  
 باطل قتال فيه واجواب ان السطح في اى ان يفرض ثابت قارا لكن مجموع من السطوح غير قار  
 والمقصود بالحكومة بالاستحالة ان كل جزء فرض من المقدار وكان مقدارا غير قار يستحيل  
 ان يكون مقدارا لما هو ثابت كما يشهد به الهدية وحال السطح ليس كذلك فان كل سطح  
 فرض فهو ثابت الاجزاء بخلاف الزمان الذي ينطبق عليه الحركة ويمكن ابدار الاختلال بوجهه  
 في متمسك المعترض فقد ثبت انه مقدار لا غير قار وذلك لا مري الحركة فهو مقدار للحركة وعليه  
 اننا نسلم ان الامر الغير القاري الحركة فان مقولتي الفعل والافعال ومقولة متمى غير قارة مع  
 انها ليست بحركة ومن ههنا ظهران تحديدهم الحركة باخراج من القوة الى الفعل ليسير ليسير  
 مختل واجواب بمثل ما مر فاننا لا نريد بالحركة في هذا المقام الا الامر الغير القار فقد ثبت محل  
 غير قار وذلك لا بد له من محل ولا يجوز ان يكون هنا غير قار والا لتسلسل فان الجوهري يكون

على ان  
 من اجاب  
 قد ثبت  
 على القياس  
 بالبرهان  
 وهو صحيح



ويفسد لا يتدرج ويشهد عليه بحيث الحركة في مقولة الجوهري و عدم اشتداد الوجود فلا بد من  
الانتهاء الى امر ثابت هو المتعين بمعية الزمان بها واذ قد كان الكلام على تقدير تحقق احد  
لا الى نهاية خلصنا عن اثبات ازلية الزمان فالزمان ازلي ومحل الحركة الذي هو الحركة ازلي ايضا  
فمحلهما الذي هو المتحرك ازلي وهذا هو المعنى بقدم المتحرك و اعلم ان الشبهة في رسالة  
المفوض العلوم او بعض هذه المنوع التي مرت فقوله من غير برهان عليه ان كان ناظرا الى تلك المنوع  
فقد ثبت انها غير واردة قان عدم برائيتها وان كان ناظرا الى غير فلا بد من التحسين فقد بان  
ان قوله من غير برهان عليه وان اقوال المتأخرين في هذا الكتاب في هذا المقام مما لا ينفع هذا غاية يقال  
من قبل الفلاسفة ولنا ان نقول المعروض بالذات للقبليته والبعديته النفس المعينات وكذا كل  
ما فيه تقدم و تاخر فهو المعروض بالذات والتقدم ان يوجد المتقدم في حاق الواقع ولا يوجد  
المتأخر فيه ثم يوجد المتأخر فيه وهذا المعنى يعرض للمعدات بالذات اى بلا واسطة في الوجود  
ويكون ان يوجد المعد بعد عدم في حاق الواقع ويستمر فيه ثم يلحقه عدم في الواقع فاذا بين  
هذا عدم للمعد وبين ابتداء وجوده يتوهم مبتدئ احد طرفيه ابتداء وجوده وطرفه الآخر امتداد  
عدمه الطارىء وهما استمرار وجوده وبقائه وليس هذا معروضا بالذات بل المعروض للتقدم  
وان آخر والاستمرار بينهما هو المعد بالذات بحسب لواقع لكنه ملزوم لتوهم هذا الامتداد و زيادة  
هذا الامتداد ونقصانه فيما بين الاحداث التي من جملتها المعدات باقتضاها و ارادة البارئ عز وجل  
والبارئ سبحانه اراد ان يوجد الحادث ويبقى في الواقع ثم يعدم بحيث يصح ان يتوهم ممتد بقدر  
مخصوص اراد ان يوجد حادث آخر على وجه يتوهم بين وجود وعدم ممتد ازيدا و اقل فوجود  
الحوادث وصدقاتها وبقائها بين الوجود والعدم صحيحة لتوهم هذا الممتد على حسب ارادة البارئ  
وهذا فارق هذا الممتد في الواقع عن انياب الاحوال وتوهم في وجود الحركة في هذا الممتد  
فيوجد غير مجتمعة الاجزاء بحسب لواقع بل يوجد جز منها في الواقع والاخر معدوم فيه ثم يوجد  
جز آخر هكذا فاجزاء الحركة غير مجتمعة في الواقع بالذات وان كان مستلزما لصحة توهم هذا الممتد و  
اذا كانت الاحداث مجتمعة متعاقبة في وعاء الدهر من الازل يتوهم ممتد غير متناه في جانب الازل  
ونشأ توهم هذه القبليات والبعديات الواقعية ثم هذا الممتد المتوهم ليس متوهما على انه عارض

بشئ حتى يكون مقداره بل هو يتوهم في الواقع يعرف به بقاها بالقياس وتجدد المتجددات والبقا  
 والتجدد كل منهما عارضة لكل من الباقيات والمتجددات بحسب الواقع بلا واسطة في العروض  
 على حسب ارادة البارئ عز وجل والواقع كانه امر متجدد يوجد فيه المتغيرات والباقيات وتتم  
 المقارقات ايضا في الواقع وتجاوبها فيه ايضا ان جاز وتقدم المقارقات على المتجددات  
 بحسب لواقع بالذات بلا واسطة في العروض ويتوهم هذا الممتد هناك ايضا والاشياء التي  
 فيها القبلية والبعدية الانفكاكية معروضة بالذات لها بلا واسطة في العروض والبسطة  
 في ثبوت القبلية والبعدية لها ارادة البارئ في الفعل وليس شئ هناك يكون قبل  
 وبعد بلا واسطة في الثبوت بان يكون مقتضاها واذا عرفت هذا فما اليسر لك ان تقول ان  
 معروض القبلية والبعدية نفس ذوات الاشياء التي فيها قبلية وبعدية ومنها المعدلات  
 وليس حقيقة واحدة يكون معروضة لها وليست هي الزمان والالزام جماع الازمنة وهو خلف  
 على راي الفلاسفة نعم يتوهم هناك ممتد يكون طرفا للقبل والبعيد في التوهم وليس يتوهم  
 هذا الممتد من قبيل منتزع العوارض الانتزاعية من المعروضات حتى يكون ذلك المعروض  
 كما ومقدارا غير قار وهذه المعروضات للقبلية والبعدية قد تكون امورا متصلة كالحركة ونحوها  
 وقد تكون امورا منفصلة تتخلل بينها ممتد ويتوهم فيها استمرار وتوهم هذا البعد الزماني المتوهم مثل البعد  
 المكاني عند المتكلمين نعم نشأ توهم هذا الممتد الاشياء التي فيها القبلية والبعدية  
 على انها ظهرت لها في التوهم فامتازت عن اجبل من ياقوت وقولهم ان المعروض  
 للقبلية والبعدية بالذات كم ومعتدرا فلما ارادوا ان ارادوا الاشياء المعروضة  
 للقبلية والبعدية كم قلنا بعضها متصل كالحركة وبعضها منفصل كالاب والابن والمتصلة  
 لا يلزم ان يمتد بها كما لا لان القار لا يتغير القار وانما يتغير بها متعلقاتها التي  
 هي المسافة فان ارادوا بانها هذا الممتد المتوهم فسلم انه كم ولكنه كم وهي ليس مقدارا قايما بشئ انما  
 يتعرف به القبلية والبعدية بالاشياء ولا يلزم ان يكون حركة يكون هذا الممتد عارضا لها  
 حتى يلزم قدمها وقدم محلها واثبت عدم قرار هذا الممتد لقولان عدم قراره في التوهم مسلم لا حاجة  
 الى الاثبات وانما عدم قراره بحسب الخارج فلم يلزم من بيانهم لانه فرع الوجود فقد ظهر حقيقة قول



التشريح انه دعوى من غير برهان وكذا حقيقة قول القرا باغنى اثبات انية الزمان من غير برهان  
ثم ان الفلاسفة استدلو على وجود الزمان بثبوت القبليّة والبعديّة الاشياء في الواقع  
فلا بد لها من معرض بالذات ثم قالوا بعد اثبات ان الزمان مع ما فيه موجود في الواقع دفعة  
والواقع خارج عن جنس الاستداد والاستداد وفيه ثبات محض وسموه دهر او هبل هذا الاتفاض  
اوليس اذا كان في الواقع والد هب ثبات محض يكون احكم بانفكاك المتقدم عن المتأخر خلا  
الواقع فباي شيء ثبت وجود الزمان في الواقع واذا لم يتد والى الزمان الا بثبوت القبليّة  
والبعديّة الانفكاكيتين اذا صارا غير واقعيين فلم يبق في اليد امر ثبت به الزمان وان تأملت فيما  
تكونا عرفت ان قول الفلاسفة في الدهر حقيقة من القعاقع كما قال الامام الرازي في صحيح قوله  
ان المعقول من الزمان ما فيه القبليّة والبعديّة بالذات وهذا المعنى ان كان موجودا  
فلا يوجد الا في المتغيرات مع ان المفارقات فيها تقدم بحسب الواقع هذا بنسبة من تقرير قول  
المكلمين وفيه تفصيل عرضنا عنه مخافة الاطباب فاحفظه فانه ملحق عزيز وهما كلام جدلي ولك ان  
تقول في توجيه عدم البرانية يمنع لزوم قدم المتحرك الشخصي فيكون الزمان غير قار ومركبا من  
اجزاء بالفعل هي ايضا ازمنة فليعرض من آالى ب جزا ومن ب الى ج جزا آخر وهكذا من  
الاول الى الابد وآب قائم بحركة جسم وهي من آالى ب ايضا وب ج قائم بحركة جسم  
آخر فالاول من آالى ب والثاني من ب الى ج وحدث في آن آ وانعدم في آن ب  
وحدث في هذا الآن ب ج وهكذا كما قال الشيخ في اتصال الحركتين الصادرتين عن متحرك  
ان مجموع تلك الحركتين يجوز ان يكون متصلا واحدا بحيث ابتداء الاخرى مع انتهاء الاولى  
ويكون بعض تلك الازمنة التي هي الاجزاء معد البعض آخرتها وللحوادث الاخر ايضا  
فحينئذ لا يلزم وجود جسم واحد بالشخص فان قيل ان الزمان مشتمل للحوادث فلو تجدد جسم  
لدار قلنا المقدمات غير بنية وهذا احتمال ما بطلوه ببرهان قاطع وعلى هذا ينطبق قوله  
من غير برهان عليه بلا مريّة وهذا النظر جواب حكى قتال هذا هو الكلام الجمل المتعلق بهذا  
المقام وان اشتبهت التفصيل فعليك ببطاعة بحيث الزمان من المطولات فان  
ذلك ينفع بهذا المرام فانهم قوله وكذا دعوى الخ هذا على قياس ما مر فتذكر قيل ان دعوى لهم

مستوفقة على ثبوت انحصار المعدات في الاستعدادات المتعاقبة على المادة بتوارر الصور  
عليها وهو مما لم يقيم عليه دليل وسره يظهر بتفصيل ما اجله فنقول ان المعدات لو تسلسلت  
متعاقبة يكون كلها حادثه وكل حادث مسبق بمادة حادثة له قال الشارح في رسالته  
المفوج العلوم ان هذا مما لا يكاد يتم فان دلائل اثبات الهيولى مقدوحة بوجوه مفصلة في كتب  
القوم وتصانيفهم هذا كلامه ولا يخفى ما فيه فان المادة الماخوذة فيما مر اعني قوام كل حادث  
مسبق بمادة ليس بمعنى الهيولى بل لا يراها الا ما يتحمل امكان الاحداث سواء كان نفسا  
او جوهرا مجردا آخر لكن لما لاح لهم ان المجردات سوى النفس لا يتحمل الامكان للحوادث بدليل  
سميح به فوافقوا بان المادة لا يكون مفارقة والنفس حادثه فلها مادة مسببة اجدها والحوادث  
حالة فيها والنفس مادة حادثة لها باحقيقة فان امكان حدوث الفرج والقتل اثباتا لها  
لا يحلها الا النفس لكن لما كان حاليتهما بشرط تعلقها بالاجساد ربما حكموا بان مادتهما هي انفسهم  
وتميل على ما قلنا اتفاق المشايخين والاشراقيين في هذه المسألة مع ان الفرق الثاني اوجب  
للهيولى راسا فظهر ان لا ابتناء لهذه المسألة على اثبات الهيولى التي قد حست في رلايتها  
فان قيل ان الاشراقيين قائلون بحدوث العالم كما مر فكيف يصحون هذه المسألة فانه  
أصل الى التسلسل او القدم قلت المسألة في الحقيقة قائله بان كل حادث زمانه  
فله مادة والعالم على تقدير حدوثه ليس حادثا زمانيا فعند المشايخين ان  
كل حادث فهو زمانى وعند الاشراقيين ليس كذلك بل بعض الاحداث حوادث دهرية وقية  
ان دليل اثبات المادة من ضرورة امكانه وحاصل امكانه عام في الاحداث الزمانية والديه  
كما استطلع عليه فانظر واذا عرفت انها فلترجع الى تصويره فنقول ان الاحداث قبل حدوثه ممكن  
واللازم الانقلاب والامكان امر وجودى فلا بد له من محل موجود والحوادث معدوم فله محل آخر  
وهو المعنى بالمادة وآورد عليه المتكلمون يمنع وجودية الامكان ان اريد به الذاتى ومنع  
امكان الاحداث قبل وجوده ان اريد بالاستعدادى واجاب مشايخنا بخصم باختيار القولين  
اما تقرير اختيار الاول فهو انه لا معنى بوجودية الامكان في الخارج ان نفسه موجود بل بمعنى  
به انه امر واقعى ثابت لامر موجود فى الخارج ربما ادعوا بدانته هذه المقدمة وبما ثبت بان الامكان



المقيس الى الوجود وهو اما بالذات او بالعرض اى وجود شئ في شئ ادنى او بامى عبارة شئت  
 عبرت به كالمبداض لمعرضه فهذا محتاج الى وجود شئ معين يوجد له شئ واما المقيس الى الوجود  
 بالذات هو وجود الشئ في نفسه فذلك الشئ ان كان متعلق بوجوده شيئا آخر فهو كما مر  
 ضرورة ان ذلك الشئ لو كان معدوما لا يمنع كون ذلك الشئ موجودا فيه او موجودا معه فان  
 لم يتعلق وجوده بشئ فهذا غير جائز حدوثه والا لكان امكانه قبل الحدوث قايما بنفسه لان  
 لا يتعلق بشئ من الموضوعات حتى يقوم بها قال شارح التجريد هذا موقوف على موجودية الامكان  
 اذ لو كان امرا اعتباريا كما زعم قياسي قبل حدوثه باهية ذلك الحادث ولو ثبت ذلك ليقطع المنع  
 من غير حاجة الى ذلك التفصيل وانت تعلم يا عرفت ان لا ابتداء له على موجودية الامكان بل حاصله  
 ان امكان الحادث ليس عبارة الا عن صحة وجوده شئ او في شئ او مع شئ فان الواقع فلو  
 عن الوجود فكيف يحكم عليه بامكان الوجود واللبا بل ان يعود ويمنع موجودية الامكان  
 بهذا المعنى فان امكان المعدوم عبارة عن ابانة انه ان وجد غير متزع عنه العقل بالامكان  
 كما اشار اليه من عنده علم الكتاب بكتاب اسرار الصواب فمثل بل ان يقول ان المحصر  
 من الوجوب وشقيقه عقلي وذلك لا يتم الا باخذه سلبا بسيطا وهو لا يقتضيه وجود شئ ثم قال  
 ذلك شارح على ان امكان وجود شئ لغيره انما يقتضيه امكان وجود ذلك لغيره لا وجوده بالفعل  
 بل قولك لو كان معدوما لا يمنع آه قلنا امتناعه في زمان كونه معدوما ممنوع وبشرط كونه معدوما  
 مسلم ولا يخفى عليك انه ان كان ليس موجودية الامكان فهذا غير وارد وان لم يسلم فالمنع  
 هو المنع الاول وليس ايرادا بعد ايراد وتحقيق كلامهم في هذا المقام ان الامكان سلب بسيط  
 فليس سلب ثبوت ضرورة الوجود والعدم لان هذا السلب قد يصدق بانتفاء الموضوع فلو كان  
 هذا السلب مكانا لزم كون المنع ممكنا بل الامكان سلب ضرورة اتي هي جهة القضية ففيه  
 عقد موجب وسالب ولا بد له من مصداق محكي عنه هذه النسبة المكيفة بالامكان ومصادقها  
 ليس الا بشئ الصالح للوجود والعدم وهذه الصلاحية وان كانت انتزاعية لا بد له من محل  
 موجود واذ ليس احداث موجودا فلو لا شئ فالى شئ يتصف بهذا الصلوح ولا بد ان يكون  
 له نحو متعلق بالحادث وهو المادة فالمادة ممكن لها ان يوجد احداث لها فللعقل ان يحكم

س  
 السلب بالامكان  
 الجاهلي

على الاحداث باسكان وجوده في نفسه وواقعيته بهذا الحكم لاتصاف المادة باسكان وجوده  
لها وفيها فهذا الاسكان له اعتباران اعتبار انه اسكان وجود الاحداث فيوصف به الاحداث  
ويقال له الاسكان الذاتي ويوصف به المادة ويقال له الاسكان الاستعدادي واما  
الاستعداد الذي يجعلونه كيفية موجودة فاشياء مشكل والقدر الذي كانت لاثبات المطلوب  
هذا الذي ذكره بهذا الكلام عرض عريض والذي ذكر خلاصة التحقيق ولا يرد عليه ما اوردوا لكن  
يرد عليه انه يجوز ان يكون مصداق هذا الاسكان الماهية الثابتة في علم الله تعالى عز وجل وهذا  
الايراد يقتضيه تفصيلاً وبسطاً لا يتحمل المقام ذكره واذ انت ان تأملت فيما تلونا لا تشك ان البيان  
المذكور كما يجري في الاحداث الزمانية يجري في الاحداث الدهرية فان الاحداث الدهرية يمكن  
قبل وجوده والا لزم الانقلاب كما ان الاحداث الزمانية يمكن قبل وجوده فافهم وحفظ فانه  
لمحق شريف واما تقرير اختيار الاسكان الاستعدادي فهو ان الاحداث لا يرتبط بالقديم فلا بد من  
حوادث متعاقبة ويحصل سببها حالات مقررة اذ قبول الفيض وتلك الحالات هي الاستعدادات  
ولا بد لها من محل فيه اسكان الاحداث وربما ينبغي فيها على موجودية الاستعداد فيمنع وجباة وجوده  
اعم من الوجود في الخارج وتقريره على ما في الحاشية القديمة انه متى حدث الشيء فلا بد هناك  
من تغير وليس ذلك من جانب الفاعل فهو ان من جانب العلول واذا التغير في المعدوم  
الصرف محال فلا بد من امر آخر يكون فيه حاصل واخرض الشارح بان التغير من جانب الفاعل  
لا بان يتبدل ذاته او صفاته الحقيقية بل بان يصير فاعلاً للسبب انضمام امر حادث اليه  
كوضع معين يكون هو مع علته تامة للحوادث من غير ان يسبقه مادة مستعدة لهذا من قبل  
المتكلمين ولكن حزب الخصم ادعى ضرورة ثبوت استعداد على تقدير حدوث الزمان كما هو فيما  
نحن فيه فان المعدلات غير متناهية وذلك مستلزم للزمان واما على تقدير حدوث العالم بالامر  
فيكون كلمة معدوماً في الواقع ثم يحدث فكيف يصح دعوى البه نته وهذا بعد التمام ايضا لا يتم لانه  
لو سلم ثبوت المادة لكل حادث فلا نسلم قدها وقولم والا لزم وجود امور غير متناهية قلنا ان يريد  
تسلسل المواد المجتمعة معا فلا نسلم لزومه وان ارى غير ذلك فلا نسلم استحالة تفصيله ان الذي ثبت  
بالدليل ليس الا انه لا بد من حال الاسكان لحوادثه ويجوز ان يكون ذلك حال حادثا



حامل الحادث ولهذا الحامل حامل آخر موجود سابق عليه بعد حدوث هذا الحامل كما ليدن فانه مادة  
 النفس والعدمت وسبقه النفس فانه لا يلزم اجتماعها مع المحمول فانها ليست الا علة معدة  
 لاستعداد الحادث وهو النفس ولم يبق دليل على امتناع بقا المعلول بدون هذه العلة ثم النفس  
 يجوز ان يكون مادة ليدن وهكذا يجواب بان المواد لا تخلو من ان تكون اما صورا او عرضا  
 وهذه يجتمع مع محالها واما جسد او هو اما صور جسمية محضة كما هو ارمي غير ارسطو واما مشتغل على  
 الهيولى كما هو رايه ولا يخفى ان مادته لا يصح ان يكون جسما آخر فان جسما لما يكون مادة جسم  
 واما مجردة والمجردة لا تكون مادة بجسمائيات شتى على دماوى ولا نيته عليها فانه لما جاز  
 كون الجوهرا جسماني هو الجسد مادة الامر روحاني وهو النفس فلا مانع من انعكس فان قلت  
 لما ثبت لزوم مادة لحدوث كل حادث موجودة سابقة عليه فلا بد من استعداد يتأ حادث  
 الاحداث والا فليس ولى ان يحدث فيها من ان يحدث في غير ما وحامل الاستعداد هو الهيولى  
 الا ولى سواد كان هو الجسم او جز منه قلنا غير مسلم تلك المقدمات فان الاستعداد  
 لما كان موجودا في الخارج كما هو مذاهب الختم فلا يخلو قوله حامل الاستعداد هو الهيولى من  
 ان يراد ان ذلك الامر الموجود في الخارج لا يعرض شئ الا للهيولى وما يتعلق بها فلا نسلم  
 ذلك لانه دعوى من غير برهان عليها ان اريد ما يتعلق بالهيولى او لا كما عرضها  
 وصورها وان اريد اعم من ان يتعلق بها او بما يتعلق بها فبعد التسليم لا ضرورة وان خلا عن تلك  
 الامة فلا بد من التبيين وتبينها اجواب تامل فان احداث كما يلزم لوجوده مادة كذلك  
 بعد احداث فاذا فرض انعدام مادة كالجسد مثلا فلا بد لعددها من مادة فيكون هذه المادة  
 مجتمعة مع العدم والعدم نفسه مجتمعة مع النفس فيجتمع معها ايضا وهكذا وان تقول ان  
 حامل عدم شئ لا بد من استعداد فيه والا فوجوده مع ذلك اتفاقي لوجودات سائر الاتفاقيات  
 فكونه مادة ليس ولى من مادته غيره واذا كان فيه استعداد العدم فهو استعداد علة معدة  
 والمتقرر في مقامه ان الاعدام لا يستل الى اعدام العلل للوجود ولا شبهة في ان الاستعداد  
 ليس عدما لواحد من علل الوجود وفيه نظر فانه يجوز ان يكون عدم الاستعداد من علل الوجود  
 فيكون الاستعداد مانعا ووجود المانع وخیل في عدم ما هو مانع له كما صرحوا به وتعلل مراد قوله

ان الاعدام ليستند الى الاعدام ان الاعدام لا يستند الا الى نقايض حائل وجودها تلك الاعدام  
 اعدام له قوهر التامل ان بعد تسليم اجتماع وجودات المواد لا تسلم ترتيبها فثبت هذا قد اتفق كلامهم  
 عن منع الاجتماع الى منع الترتيب وكان المطلوب اثباتها لتعل بعد ثبوت المادة لكل حادث  
 يلزم قدم شخص ما من أشخاص المواد لانه يلزم عدم تناهي المواد فكل مادة لمادة فكل من  
 المواد سلسلة من قوابل ومقبولات والقابل يحجب وجوده مع المقبول فلم يجتمع المواد  
 واما الترتيب فلانه تسلسل القوابل والمقبولات والقابل حلة للمقبول فلم يلزم الترتيب  
 قائل فانه ملحق غريب قوله الاول باختصار الشق الاول آه هذا الجواب مبني على ان  
 امكان الازلية وازلية الامكان ليسا بمثلين فان الجزر من الازل واحد وشا مثلهما  
 ازل امكاناتهما والالزام الانقلاب وليست يمكن الازلية فان قلت ان اريد هناك تلك  
 الامور خصوصياتهما فالتفارق بين ازلية الامكان وامكان الازلية مسلم لكن المطلوب  
 اعم يعني اذلية الامكان وامكان الازلية مقيسان الى شئ اعم من ان يكون بخصوصيتهما  
 او بطبيعتها وتلك الامور ممكن اذليتهما بالنظر الى طبيعتهما فان طبيعة الجزر الممكن ان يحدث  
 بتعاقب الافراد فطبيعة اذليته وان كانت بخصوصيات ليست باذلية كما قال انهم  
 في المعدات والصور النوعية وان قيسا الى بخصوصيات فلا ينفع في هذا المقام فانه لا يلزم من عدم  
 امكان الازلية على هذا التقدير الاعدام اذلية ذلك بخصوص لاعدام اذلية الطبيعة فان اريد طبيعتها  
 فغير مسلم قلت الجيب مانع فله ان يقول يجوز ان يكونا غير متلازمين كما في بخصوصيات هذا  
 على طريق التنزل واهمنا جواب آخر نعم ان اخرج ذلك مخرج الاستدلال فله وجه لا يقال حدوث  
 يابى القدم لانه منات له قايين الوجه لانه ان قيس الى خصوص مادة قال قول قوله ليس نافع  
 وان قيس الى الطبيعة فلا خفاء في صحته وقال السيد قدس سره الشريف الى الملا زبدة بين  
 اذلية الامكان وامكان الازلية فقال في شرح المواقف ان امكان الشئ اذا كان مستمرا  
 في الازل لم يكن هو في حد ذاته مانعا من قبول الوجود في شئ من اجزاء الازل فيكون عدم  
 منع عن قبول الوجود مستمرا في جميع اجزائه لادل فاذا نظر الى ذاته من حيث هو هو لم يمنع  
 من اتصافه بالوجود في شئ من اجزاء الازل بل جاز اتصافه به في كل جزء منها لا بد لا فقط



بل معا ايضا وجوانا تصاف به في كل جز منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع  
اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فان لم يستلزم الامكان مستلزما لامكان الازلية واستلزما لمكانها  
لازلية الامكان امر واضح فبينها تلازم واعتراض عليه شارب التجريد بان قوله لا بد لا فقط  
بل ومعا ايضا ممنوع وقصده الشئ في المنفرد العلوم بان ان اراد المستلزم من الاتصاف  
بالوجود في شئ منها ان ذاته لا يمنع في جزء من اجزاء الازل من الاتصاف بالوجود في الجملة  
بان يكون قوله في شئ منها مستلظا بعدم المنع فيكون معناه لا يمنع في شئ من اجزاء الازل  
فهو بعينه ازلية الامكان ولا يلزم منه عدم منعه عن الوجود الازل وهو امكان الازلية وان  
اراد انه في ذاته لا يمنع عن الوجود في شئ من اجزاء الازل بان يكون قوله في شئ منها مستلظا  
بالوجود فهو بعينه امكان الازلية والنزاع انما وقع فيه فهو مصادرة على المطلوب ثم لو سلم ان  
وجوده في كل جزء من اجزاء الازل ممكن فلا يلزم ان يكون وجوده الازل ممكنا هذا كلامه و  
حاصل اياديه الاول ان امكان الازلية عبارة عن كون الوجود المستمر في جميع اجزاء الازل  
ممكنا وازلية الامكان عبارة عن كون الشئ في الازل ممكنا وجوده المطلق سواء كان ازليا  
اولا يزلها ولا يخفى في انه ان فرض في الازل استمرار امكان طبيعة الوجود المطلقة في  
جميع اجزاء الازل ونظر الى ذات الممكن من حيث هي لا يستلزم عدم اباها عن الاتصاف  
بتلك الطبيعة في جميع اجزاء الازل فانه يجوز ان لا يكون لتلك الذات الوجود فيها الازل  
في الازل فلو ادعى عدم الابد من حيث هو عن الاتصاف بالوجود في جميع اجزاء الازل  
فيقول للملازمة ان امكان الشئ اذا كان مستمرا الى ان ازلية الامكان مستلزما لامكان  
الازلية ولا فرق الا بالاجمال والتفصيل ومن ادعى عدم الملازمة كيف يسلم صحة تفصيلها  
فما سواسيان فيلخص ان الشئ في الحقيقة مانع على الملازمة على تقدير ارادة الاستمرار وسلم  
وامنع لزوم المطلوب منه على تقدير ارسال الوجود فلا يرد انه لو كان مصادرة كان لشكل الاول  
في مصادرة المنع على النتيجة خارج عن قانون التوجيه وانرفع ما يقال انه ان اريد ان ذاته لا يمنع  
عن الوجود في شئ من اجزاء الازل اعم من جواز التحقق على سبيل الدوام والاستمرار في المصادرة  
غير اللازمة ودفع هذا لا يرد واضح قاما قوله ولو سلم فلا يظهر له وجه صحة على ذلك تقديره فانه

ان کا کہ سلیمان وجودہ فی کل جزو من اجزاء الازل ای علی سبیل الاجتماع کما ہوا لما خود  
 فی الاستدلال فقد لزم منه امکان الازلیۃ الیس لازلیۃ الاتصاف الماہیۃ بالوجود فی  
 جمیع اجزاء الازل و امکانہا فکانہ مانظر الی قولہ بل و سہا ایضاً ثم المراد بقولہ لا بد لا فقط  
 ان ذاتہ لم یمنع من اتصافہا بالوجود فی شئی من الازل بل جاز اتصافہا فی کل جزو منہ بان  
 یکون ذاتہ متصفۃ فی کل جزو منہ کما فی المحصورة و حاصلہ کحافظ عدم الاجتماع فخرج المشان  
 عدم المنع من الوجود اذا کان مستمر فی الازل فاذا نظر اسے ذاتہ بما ہی ہی لم یمنع  
 من الاتصاف فی شئی من الازل بل جاز الاتصاف فی کل جزو منہ فہذا  
 الاتصاف اما بطریق کحافظ عدم الاجتماع ادعی طریق تحقق الاجتماع  
 والاول فقط غیر لازم بل و سہا ایضاً فی لا یرد المنع سے قولہ لا بد لا فقط فائدہ یفہم منہ ان جواز  
 البدیۃ ضروری فان قلت فعلی ہذا قد یبقی احتمال عدم الاجتماع قلت لیس یہنا ابطال الاحتمال  
 اذا المقصود ان جواز اتصاف الماہیۃ بالوجود فی کل جزو من اجزاء الازل مع المہیۃ ثابت و فیہ  
 المطلوب و اعلم ان الازلیۃ لہا معنیان کون شئی مستمر فی جمیع الازمنۃ الماضیۃ و کون شئی  
 ماضیۃ عدم السابق فی الواقع کالزمان عند خصم و لا یجدان یرید السید قدس سرہ المنع  
 الثانی و صور الدلیل علی صورة الاول لما اشتبہ لا وہام بہ لیتقیس علیہ ہذا المنع فعلی ہذا یورد  
 فی سند المنع من ان امکان عدم الزمان مستمر مع عدم امکان استمرار عدم اذ تحققہ ممکن فی  
 ذاک الوقت لا یخلو عن شئی فان ازلیۃ الزمان مستمر بالمعنی الذی مر قائل فیہ قال الشارح  
 کیف صدر ہذا الکلام منہ مع تصریح فی مواضع من کتبہ بان ماہیۃ الزمان تقتضی لذاتہا عدم اجتماع  
 اجزائہا و تقدم بعضها علی بعض اذ بناء علی ہذا یلزم امکان وجود کل من تلك الاجزاء فی الازل  
 نظر الی ذاتہا ہذا و ارد ان کان السید اخذ التبعی بالنسبۃ الی الخصوصیات ایضاً کما مر و لا  
 فغیر وارد الیس الزمان عند الخصم ازلیاً مع اجزاء متفقہ ہذا اذا کان غرض استفادۃ نقض المدعی  
 وان کان المقصود نقض الدلیل قیام بلاشبہ فائدہ لا فارق فی جریان الدلیل فی صورۃ  
 الخصوصیات و غیر ہا بل نقول ان ازلیۃ الزمان عند افلاسفۃ ازلیۃ و ہریتہ و الزمان بالتصالح  
 موجود فی الدہر بلا سبقتہ عدم علیہ و لا سبقتہ عدم علی جزو من اجزاء فالزمان و اجزائہ ازلی



فلا نقض على المدعى ولا على الدليل وأن اورد النقض على الدليل باعتبار الازلية الزمانية بان  
 مكان كبري مستمر في كل جز من اجزاء الزمان الى الآخر قلنا ان يقول امكان وجوده امكان وجوده  
 الدهري مستمر وجوده الدهري وامكان وجوده الزماني فغير متحقق أصلاً فضلاً عن استمراره لان  
 وجوده الزماني محال فوجوده محال ووجوده الدهري مستمر وعلى سبيل التنزل يجوز ان يكون  
 ذلك لتصريح اقتفاء للثبوت وفي القربا بغيه ان منع كون امكان وجوده الازلي في الازل  
 فلا مجال لمنع كون امكان وجوده اللازم الى في الازل على ما سبق ان امكان الاحداث في الازل  
 والا يلزم الا تقلاب فيمكن الاستدلال ان يقول الكلام في علته وجود احداث فاذا تحقق جميع ما لا بد منه  
 لهذا الوجود في الازل ولا شك ان امكانه ايضا متحقق فيه كما بين يجب ان يتحقق احداث في الازل  
 فيلزم قدم احداث والا يلزم التخلت وهذا مما لا توجيه له فان حاصل كلامنا لم يجب ليس الا  
 منع امتناع التخلت عن العلة التامة مستنداً بجواز امتناع الوجود الازلي للممكن فلا يتحقق التامة فلو  
 رفع للمستدل آه ساقط والتفصيل ان المستدل قال بوجوب المعلول عند وجود العلة التامة وبني  
 عليه دليله على قدم العالم فان اراد انه يجب وجوده اذا تم علة سواء كان وجوده معها او تاخر عنها  
 فما حصل المسألة لا بد من الوجوب فهذا وان لم يكن مدعاه فلا ينعقد في هذا المقام في الدليل على القدم  
 فان اراد ان كلما وجدت العلة وجد المعلول بالوجوب فهو مطالب ببيانه واما ما قال في بيانه من  
 ان ان لم يجب معها فنفرض وجود المعلول معه في وقت آخر فلا يخلو وجوده في ذلك الوقت  
 ان كان لا مراد وجد في الزمان الاول بل حدث الآن فقامت العلة بهت وان لم يكن بحدوث امر  
 يلزم ترجيح احد المتساويين من غير مرجح لان المرجح ليس الا العلة فغير تام فان المعلول يجوز ان يكون  
 مجامعة مع العلة الازلية كما هو المفروض فيما نحن فيه محالة فلم يلزم الترجيح بل المرجح فان العلة ليست  
 الا للوجود واما الازلية فلا نفى الحقيقة ايداً بالموجب السند لاظهار الخلل في استدلال الخصم على دعوى امتناع  
 يختلف ويصح لهذا زيادة بيان ان شأنا قد قلنا ان الامكان في الازل ان كان مالا بد منه  
 فنرض عنه خلف فالمنع في غير موضعه وان لم يكن منه فما لا يتظار قلت الانتظار لعدم سعة المعلول  
 الازلية ليس اذا فرض ان الغيظ التام افاض جسماني داخل الفلك الاعظم وليكن فلك البروج فليس  
 لاحد ان يقول لم افاض مثل هذا الجسم ولم يفيض جسم قطره ضعف قطر الفلك الاعظم فان جوف

انك لا اعظم لا يسمع كذلك لم يسمع الا زايه فان قلت مجيبا عما في القرا باغية قد كان  
 الكلام في وجود الممكن مطلقا من غير تقييده بكونه في الازل او اللا يزال فمحقق امكان الوجود  
 الا يزال لا يجدى لان المستدل ما اخذه في الدليل قلت ليس مكان الوجود فيما لا يزال  
 مستلزما لا مكان وجوده مطلقا واذ كان امكان الوجود الغير المقيد بهما او المقيد بهما متحققا  
 في الازل فيخرج الكلام الى الآخر كما قد فصل فيها فان قلت مراد القائل الدخول على التحرير الذي وقع  
 فيها وما قلت جواب آخر وادفع لهذا التوجيه لا توجيه لما وقع فيها قلنا كلاما بل صرح في الحاشية المعاقبة  
 على تلك الحاشية من الحاشي انما لا نريد بوجود الحادث الوجود الحادث وهو اللا يزال بل الوجود  
 الذي هو ثابت لهذا الممكن المفروض الحادث عندنا فيكون معنى قوله وجود الحادث وجود الحادث  
 عندنا وعلى هذا قس معنى قوله ولا مجال لمنع كون امكان وجوده اللا يزال الى آه قلنا ان الجواب  
 عن ايراد بحيث يختلف ايراد ايا مثل الاول ليس في الحقيقة جوابا باخر فقد ظهر ان هذا الالزام  
 على الحاشية القرا باغية فينبغي على القائل بما اراده الحاشي فان قلت اراد القائل بالوجود المطلق الوجود  
 المطلق من حيث العموم والاطلاق فلا يستلزم ذلك هذا قلنا كان القائل مجيبا عما في القرا باغية  
 فقد اخذ جانب المجيب فيجب عليه حفظا في كلامه فيجب عليه حفظا اخذه في الدليل ليس الوجود  
 الذي للممكن من غير تقييده كما هو الظاهر ولو قيل اخذه في الدليل مقيدا بالعموم فخرج حاصله ان علم الوجود  
 المقيد بالعموم ما قد اوجبت الى الآخر فاجيب بانه في الازل غير ممكن فما في القرا باغية في غير  
 موضع فلقرا باغى ان يقول ان امكان ذلك الوجود ما مستحقق فيما لا يزال او لا الاول يستلزم محقق  
 في الاول لا تمنع الانقلاب واذ ثبت هذا انجز الكلام الى آخر ما فصل سابقا والثاني يستلزم ان  
 يرتفع امكان ذلك الوجود راسا للزوم الانقلاب على تقدير تحققه في الازل فهو ما تمنع فطلب  
 العلوية في غير موضع ولئن كان في موضعه فلا يلزم الا قدم الممتنع وهو ما لا يدعيه الخصم ولا ينفذ ايضا فان  
 قدم الممتنع اظهر بطلانا عند كل عاقل واما واجب فهو ايضا باطل بطلان ما مر قائل ولئن تنزلنا عن جميع  
 ذلك فنقول هذا التوجيه مما لا يرضى به المتكلم فانه حال هذه الاطروحة على ما سبق وقلنا فيما سبق و  
 في قوله وجود ممكن ما في كونه موجودا مطلقا من غير تقييده ذلك الوجود بكونه اذليا او فيما لا يزال  
 حتى يكتم له يد على الوجه المذكور فافهم فانه سيظهر فائدة ولا يخفى انه غير مطابق لذلك توجيه



اللهم الا ان يتكلف بالرد الذي باتلى عليك فذلك ان ما اورد فيك القائل ثانيا عليها بهذا الوجه ايضا  
 فرض تحقق جميع ما لا بد منه في الوجود اللايزالي في الازل انما يستلزم كون الاحداث في الازل موجودا  
 بالوجود اللايزالي وهو غير محال بل هو واقع ضرورة ان الموجود في يوم الجمعة يمتص في يوم الخميس يكون  
 يوم الجمعة والمحال كون الاحداث في الازل موجودا بالوجود اللايزالي وهو غير لازم وليس المراد  
 بكون وجود الاحداث ممكنا في الازل الا انه ممكن ان يتحقق فيما لا يزال بآثار الفاسد على مشقة نشأ  
 الغفول عما اراد ذلك المحشي القرا باغنى فان قلت ما في القرا باغنية غير صحيح فانه وان فرض مكان  
 الوجود اللايزالي في الاول لكن لا يستلزم ازلية الاحداث مع العلة فانه يجوز ان ترجح ارادة  
 القائل التامة الارادة بحيث لا يتخلف مراده من حيث الارادة فيجوز ان يريد وجوده  
 فيما لا يزال ولا يلزم التخلف فان التخلف ليس لا على تقدير الازلية فانه قد تخلف عن اجته  
 التي اراد المراد وجوده بتلك اجته فانه اراد ان يوجد فيما لا يزال فكلنا هذا وجه آخر من اجواب  
 هو الوجه الثاني فانه ما تعرض لمجيب بالارادة وليس في كلامه اياما الى ذلك ايضا فيكون هذا  
 الوجه من اجواب هو الوجه الثاني الاتي اللهم لا بتغائرا لا استنادا اعتبارا وهذا لا يقضي الى تعدد  
 الاجوبة وسبغى تفصيل هذا الشارح تعالى فيجئنا الاقرب ما نرسم علم ان الشارح اورد في رسالته  
 المتوجه العلوم في رد دليلهم جوابين احدهما امر بهنا وهو حديث الالادة والثاني القول بحدوث  
 التعلق وهو الذي سبغى في دليل الوجه الثاني وما تعرض للجواب الذي مر هو الوجه الاول ولا يتوهم  
 ان المقصود من هذا الجواب هو الجواب الذي في تلك الرسالة فانه في صدور البطالة ههنا وفي صدور  
 القبول هناك اى في الرسالة اللهم الا ان يقال ان الجوابين متحدان ومتفرقان في الاستناد  
 ولذلك دفع التفاد في الرد والقبول قوله وآت تعلم انه لما فرض انه ههنا مقاما الاول ان  
 الامكان ما لا بد منه وحينئذ لا سبيل لبساطة العلة التامة ههنا والثاني في صحة فنشر في الاول  
 فنقول عبارة الكتاب ناظرة الى دخول الاسكان في العطل ويوافقه ما اشتهر من تقدم الامكان  
 يقال امكن فوجد لا محتاج فاوجده الموجد بعد ما اوجبه فوجد وحينئذ يلزم المحذور والذي مرفعا و  
 في النقطة عنه بان الامكان منظور اليه في جانب العلول لانه من مميزات المعلولية فما لم يكن المعلول  
 ممكنا لم يوجد فيه ان فيه اعترافا بتركب العلة التامة فان مقومات العلول من العطل وايضا

هذه المقررات مشعرة بان الامكان من علل لوجوده سواء كان في جانب المعلوم او لا وعلته الوجه  
غير الفاعل جزو من العلة التامة فاما منه المقررين المقر قال الشيخ في المحاشي القديمة المتعلقة  
بشرح التجريد ان العلة ما يحتاج اليه الممكن في وجوده فلا احتياج والامكان وما يساويها من  
اولا ومفروغ عنها عند هذا النظر فتيبا وراى ذهن من هذه العبارة الى ما عدا هذه الاشياء فكانه قيل  
ما يحتاج اليه بعد ثبوت تلك الاشياء وهذا المعنى فما ينساق اليه الذهن من غير كلفة وقال بعض  
اجلة المتأخرين ان الامكان من الامور لا تنزاعية التي من الامور العقلية لا توجد في نفس الامر  
فان الامكان ليس لاكون لشيء بحسب مرتبة ذاته بحيث لا يقتضى الوجود والعدم فذات الممكن حينئذ  
هي مطابقة لسلب ضرورة من الطرفين والصادر عن الفاعل هو ذات المعلوم فقط واما الكمال  
فمنشزع كالمباينة من العلة فان المعلوم بالممكن مباينة من العلة لم يصدر عنها مع اننا نعلم ضرورة  
ان الفاعل ما فعل الا ذات المعلوم او وجوده على اختلاف القولين وتلك الامور من لوازم  
المعلوم وكلا القولين لا يرفع التشكيك بحسب ظاهر المقال الاول فانه يغيب المنازعة المنطقية  
فانه فسر العلة بما هو غير الاحتياج وما سبق على الاحتياج ومحتاج اليه حينئذ لا شبهة في ان دفاع  
لزوم المحذور وهو نفس البساطة وليس الكلام في تفسير دون تفسير وانما الكلام فيما يتوقف عليه المعلوم  
ومعنى التوقف انه امر يصح الاستبعاد بالقول معلوم بل هو يدعى عند المحذور واذا كان الاحتياج  
ونحوه ما يتوقف عليه وجود المعلوم او ذاته فلما يوجد البساطة في العلة فان قلت ان الشيخ رحمه  
مرادهم ببساطة العلة التامة ببساطة العلة التي هي غير الامكان ونحوه فكننا فيكون تخصيصا في القواعد  
واما الثاني فلان ظاهرة الاستدلال وهو غير ذات فانه ان اراد بقوله ان الامكان لا يوجد  
في نفس الامر انه من الاختراعات التي يتعلمنا اياها فقط هو بطلانه وان اراد انه ليس له هوية  
سوى هوية الممكن فمسلم لكن لا شك ان هذا غير ذات فيما نحن بصدده فان علم المعلوم الاول  
لذاته هو عين ذاته بلا تغاير من جهة من الجهات كما هو مقرر عند هذا الجليل القدر وامكانه من  
شروط ايجاد المعلوم الثاني كما قال الشيخ في الاشارات ونحوه لمحقق في شرحها فاذا كان الامكان  
والعلم ما يخل في العلل مع كونها لا هوية لها سوى الممكن والعالم ويكون لها جهات العلية فما  
المانع من ان يدخل الامكان في عالم الامكان مع وجود معنى الاستبعاد وان كان نقضا



انه نسيلا بقولهم ان الامكان من الشرائط و باقى الكلام فى حيز الاستناد فلا يكشف عن رفع  
 المشبهة عما عمن التشكيك فان تقدم الامكان والايجاب مسلم فان قلت ان الامكان من  
 صفات الممكن المتقرر اما مطلقا او لمتقرر فى الخارج سواء كان ماهية الممكن حاملة له او مادية  
 كما هو المشروح فى اسفار المتأخرين فكيف يتقدم على الوجود فان قلت فمافى قولهم امكان  
 المعدوم المطلق او الخارجى قلنا معناه ان وجد تصف به فان قلت فمافى قولهم ان الممكن  
 اتصف به فوجد قلنا معناه ان الماهية الامكانية اتصفت بالوجود بعد ما اتصفت بالامكان  
 بعدية عقلية قلت هذا ايضا غير واثق اما اوله فلا ان كون الامكان من الصفات الثابتة  
 للممكن المتقرر غير ظاهرى فان الانسان المعدوم بعد الفرض من الازل الى الابد من الاعيان  
 والاذان يتصف بالامكان وتوكل ان معناه ان وجد آه ان اردت ان ماهية الامكان  
 التعليق فقد ثبت انه لا يقتضيه الموصوف الموجود وان اردت ان جهة الامكان واخوة تعلق  
 عنها الملاهييات اذا كانت معدومة وانما يتصف بها عند الوجود فلا خفاء فى ضعفه فان الامكان  
 لا يقتضيه وجود الموصوف فحقيقة ليس ضرورة العدم والوجود وليس ضرورى الوجود والعدم  
 فهو ليس بضرورة تامة وهو الذى هو حقيقة الامكان فان اخصر فى المواد الثلاث عقلى كما هو المشهور  
 عندهم واذا فسر بتفسير آخر يصير النزاع لفظيا فان قلت نبوت شئ بشئ يقتضيه وجود المثبت له قلنا  
 القضية المنعقدة من الامكان اما موجبة سالبة لمحمول او سالبة حالها حال لقضايا التى يكون  
 متنا فى الوجود فلما يجاب به هناك يجاب به ههنا واما ثانيا فلانه لا يفهم من البعدية الا البعدية بالذات  
 فما ارتفع التشكيك فالقول الفصل ان العقل لا ينقبض عن تجويز ان يصدر من الفاعل  
 بهية صرفة بلا اشتراط شئ لانها يطبعها لا تاتى الاضافة من اتى مفيض كان واذا قد تحقق  
 ان الواجب تعالى مفيض محض لا يبعد ان يتحقق بنفسها بافاضة تعالى والامكان اعتبار  
 الماهية مصداق ذات الممكن فليس فى الحقيقة شئ آخر هو الامكان ومنه هو به من حيث انه مفهوم  
 سلبى وان كان غير الممكن لكونه امرا وجوبيا كالانسان مثلا لكن لا شك فى ان الامكان ان  
 عده من الوجود فاما اعتبار مصداقه ومصادقه ليس لانفس الممكن ونفسه لا يصلح الدخول فى العطل  
 فاما قوله الممكن فوجد آه فهو يشبه ان يكون من قبيل ما فى الحادث الذاتى من انه نحو آخر من

من التقدم سوى التقدمات الخمس المشهورة وان لم يكن نحو آخر بل يكون من التقدم بالذات  
الذي هو منحصري التقدم بالعلية والطبع فلا يخلص فهذا ان اراد ذاك لمحققان فيها وعبرة  
لمحقق الثاني صريح فيه وعبرة لمحقق الاول يتجمله بعد التاميل وان قال قائل لاحد ان يمنع  
تقدم الامكان على الوجود فيعرض عليهم قول الشيخ في احوادث الذاتى فانه كما يدل على تقدم العدم  
يدل على تقدم الامكان كما مر هذا وتيجد في الكلام كلام فافهم ولكنه حقيقة الامر واضحة عند الانظار  
والثواب وتلك تقول ان الامكان مالا بد منه في قول الشيخ معناه انه من ضرورياته و  
لوازمه واذا انتفى اللازم انتفى الملزوم فانتفى العلة التامة في الازل فنقول بعيد من العبارة  
فان مالا بد منه من اول الكلام الى آخره بمعنى العلة فاخرج هذه العبارة عن ذلك التظم  
لا يفهم لاسيما عند فقدان القرابين واما المقام الثاني فنقول ان الجواب غير مطابق للسؤال  
تفصيله ان المحيب كان قد منع استحالة التخلف بتجوز استحالة المعلول في الازل والذي  
اعترض عليه هو ان الامكان غير متحقق على هذا التقدير في الازل فلم يتحقق العلة التامة فيه  
هذا خلف واما مالا توجه له كيف ولا اثر ولا عين في كلام المحيب لان الامكان غير متحقق في  
الازل وان ادعى من عند نفسه بان هذا الجواب موقوف على عدم تحقق الامكان الذي من  
اللازم او من العلة في الازل فظاهر خفاؤه فان المحيب ما قال الا ان وجوده غير ممكن  
في الازل وحاصله منع امكان الوجود الازلي لا منع امكان الوجود المطلق واما كان الكلام  
في الوجود الازلي بل في الوجود الذي للمعلول ولو كان كلامه في الوجود الازلي فلا حاجة الى  
الاستدلال فان الادلية ثابتة حينئذ بل حصل كلام المستدل ان الوجود الذي للعالم المستند  
الى القديم فقدم المطلوب واما مستند الى حادث وهو باطل فاجاب المحيب بان وجود ذلك  
مستند الى القديم من منع اقتناع التخلف بتجوز استحالة الوجود في الازل فهو لم ينف الامكان فيجوز  
ان يكون ممكنا في الازل وليتزم التخلف وليس في هذا النظر الى تعلق الارادة بالوجود الازلي  
واللايزالي فيفترق من الوجه الثاني الآتي من هذا الوجه والتأخير ان المعلول ليس في طبعه  
المصاحبة مع العلة ولا اللازم صاحبته وكذا ليس في طبايع افاضة المفيض افاضة القدم ومحدث  
بل المعلول في نفسه ذو طبيعة فاقرة فيفتقر الى ان يفيضه مفيض المفيض لا يمنع له الا افاضة



او اما التقدم والحدوث والمصاحبة واللامصاحبة فليس فيها من الفاعل واذا تم جهات  
 الاقضية فيفيض المعلول منه بحسب سعة مائة وضيق سخنة فان كان الفاعل اقام قدما لمعلول  
 مما يقبل التقدم لسعة مائة وسخنة يكون قدما كما هو عند الخصم وان كان المعلول ما ياتي بطبيعة تقدم  
 والا لايتم فيفيض منه بحسب طاقته لا يكلف احد نفسا الا وسعها ولعلك تقول يشبه ان يكون هذا  
 المنع من المكايات ليس بطبيع الا فلاك بل الاجسام مطلقا والعقول والنفوس غير آتية بل تقدم  
 فانها عند العقل يصح كماله يجوز ان يكون حديثة يجوز ان يكون قديمة واما بعض الاعراض فاتها قد ياتي  
 التقدم كما مر لكن لا يصلح للوساطة في صدور الجواهر فانها لا بد لها من محال فللمحال علة غير متمسكة  
 الدليل وسقط المنع فان قلت من ابطال السند لا يبطل المنع قلنا ربما يكون محط الفائدة السند  
 كما اذا كانت المقدمة المنسوبة والسخنة في نفسها فليس لاحد ان يمنع بدون ان يبدأ احتمالا فاذا  
 ابرره فابطل فيكون هذا الابطال نافعا لان المنع ما ساع له المنع الا باعداد ذلك الاحتمال  
 لذلك المنع للمنع فاذا ارتفع من البين ارتفع المنع من البين وعلى التزل ابطال السند المساوي  
 نافع بلا شبهة ولما وقع في الكتب ابطال غير المتساوي ايضا كما سيجي من الشارح في غير موضع منه  
 الكلام في الوجه الثاني ومنه الكلام في الرابع فانظره لا بد ان نعم المساواة من المساواة في  
 الواقع ادنى نظر المنع فتأمل فنقول كلاما مستدل من عنده علم الكتاب بكتاب اسرار الحكمة و  
 الصواب في كتبه بيان واضح فلتشتغل بذكر بعض منها فان المقام لا يحتمل البسط فنقول اقام ذلك  
 الراشح في العلم على حدوث العالم وليلا والا على هذا الطلب لطلب وتذكروا لا مقدمات الاولى ان  
 وجود الواجب عينه الثانية انه لا يمكن حصول الماهية الواجبة التي هي الوجود البحت والحصل  
 المحض في الذهن سواء كان عالميا كالعقول المفارقة او سافلا كالنفوس لناطقرة لا يتصور  
 العلم المتعلق بكنهه الواجب تعالى الارقسامى لا منا ولا من الشواهي وهذه المقدمة مرتبة على  
 السابقة والثالثة ان التقدم منه زمني وهو تقدم احد الشاين على الآخر بواسطة الزمان  
 كتقدم موسى على عيسى على بنينا وعليها الصلوة والسلام ومنه دهرى والدهر عبارة عن حاق  
 الواقع المعبر بنفس الامر وسبجي انشاء الله تعالى تفصيله فيما يتعلق به فالتقدم الدهرى عبارة عن  
 تقدم احد الشاين على الآخر فقدما انفا كما في الواقع كتقدم عدم العالم عليه على تقدير حدوثه

بجملات

والفرق بين المتقدم الزماني والذهري بعد اتفاقهما على ان كل واحد منهما يستلزم انفكاك احدهما عن الآخر انه ينظر في الاول حيولة الاستدلال الزماني ثم ينظر واقعية وفي الثاني لا ينظر ذلك وليس المراد عدم النظر بنقط بل الواقع حيولة الزمان في نفس الامر في الاول دون الثاني ليس الدهر الا الواقع وليس فيما استداد وهو الزمان او طرفه وهو الآن فلا ينظر فيه الا ان الحاشيا من ثابت في الواقع وليس معه شئ آخر وهذا هو الذي يسميه المتكلم بالتقدم بالذات الذي جعله سادسا للتقدمات الخمس ومنه تقدم بالذات وهو تشعب الى شعبتين احدهما تقدم العلة الفاعلية المستجيبة بجميع الشروط وثانيها تقدم العلة الناقصة تختص الاول بالتقدم بالعلية والثاني التقدم بالطبع وهذا ان التقدمان ليسا بحسب الخارج فانه في الخارج ليس الا اجتماع فان قلت قد يتقدم بعض شروط على لم يشروط بحسب الدهر وبحسب الزمان ايضا قلنا فيه نظر ان النظر من حيث انه من الروابط القائل المعلول وفي هذا النظر ليس يوجد الا الاجتماع ونظر من حيث هو موجود وليس معه المعلول ثم يوجد وبه الا اعتبار ليس له سبق بحسب بالطبع بل ليس له الا سبق بالدهر او بالزمان وايضا فتقدم الجزء الصوري على المعلول المركب ليس بحسب الخارج وكذا مثاله فليس تقدم بالطبع وبالعلة الا في بعض الملاحظات الذهنية الواقعية فيفرض العقل في بعض الملاحظات الواقعية التي ليست اختراعية ان العلة المستجيبة او الناقصة قد تقررت فتقرر المعلول وليس في مرتبة لعلته المعلول وليس كتقدم عدم على الوجود وليس في الخارج الا الوجود لهما واما موجودان معا قال وهذه اصول متقررة عندنا وعند الخصم لكن عنده التقدم الذهري والزمانى تساويان صدقا وتحققا وهذا ليس بمخبر فان المقصود تغاير النحويين وان كانا متساويين وبذلك يتم المطلوب فاذا تمهدت المقدمات فلنرجع الى المطلوب فنقول ان الواجب تعالى ما بهيته انيته بحكومة المقدمة الاولى ولا يثاله علم ارتسامي فلا يوجد في ذهن من الاذ بان بحكومة المقدمة الثانية فليس في الواقع الا وجوده الخارجي ويمنع عليه الوجود الذهني بالانتفاع الذاتي فان الماخوذ في المقدمة الثانية الانتفاع الذاتي ولما كان العالم كله مستندا الى الله تعالى كما هو سيره في كتبنا وفي كتب خصم ايضا ولكن هذه مقدمة رابعة كان مقدما على العالم بالطبع او العلية واذا ليس في مرتبة ذاته الا الوجود الخارجي وليس له مرتبة عقلية الا المرتبة الخارجية فالتقدم الطبيعي والعلى الذي له على العالم ليس لا بحسب



الخارج فالواجب تعالى بحسب الخارج مقدم على ان تكون العالم وما هو الا التقدم الانفكاكي فالممكن  
 باسرها لا يمكن ان تكون لما معية مع الواجب تعالى وهو المطلوب ثم قال بعد قسط من القول فاذا قيل  
 مثلا البارئ تعالى لم يبدع الفرس مدركا للطبايع الكلية ورايا للضوابط الكلية وسائر الاسل  
 عالم القدس ولم لم يجعل الماهيات الامكانية وجوداتها ما هياتها من ذلك من بحيث لسؤال  
 وركيك لمقول وضمير التفطيش فذلك اذا قيل البارئ عز وجل لم يوجد عالم الا مكان في  
 الا نل غير مسبوق بالعدم الصريح كان ايضا من جنس تلك لا قائل ثم قال بعد قسط من القول  
 ايضا ان المحال من تختلف عن العلة التامة انما هو اللامعية المتكلمة الاستدادية واللامعية الغير متقدمة  
 الصريحة هي المتقدم الذاتي هذا التخصيص كلامه تسليم وبعد تسليم صحة متقدماته لا يلزم منه الاتخلف العالم  
 عن البارئ في حاق الواقع والذهر كما يدعيه الامام الرازي امتناع صدور القديم عن المختار ولا يلزم  
 منه ان هذا تختلف غير متقدرا بان يقع المعية حيزا قبلية ووجود العالم حيزا عدمه كما هو مطلوب  
 وان نبني على ان الذهر لا يحل الاستداد فلا بد من ابانته بدليل بل لبدايته شاهدة بان  
 العدمات والوجودات مستمرة بلا اختراع لمخترع وهو المعنى من الواقع والذهر وايضا اذا جاز  
 عنده ان يقع الوجود بدل العدم من غير لزوم استداد فليخبر وقوع تقدمات مرتبة بان يقع وجود  
 كل بدل اعدادها بلا استداد وبناء على كل تقدير الدليل المذكور للمنتج المطلوب فان احدث  
 على نحوين احدث بالمرأة اى بالاشخاص والانواع ونحوه واحدث بالاشخاص فقط مع التقدم  
 بالنوع او شله فلو صدر التقدم الذاتي انفكاكيا فالتقدم الانفكاكي للبارئ تعالى على كل ممكن ثابت  
 والمطلوب يتخلف لان مطلوبه كما صرح به هو احدث على نحو الاول فان قلت ان مجموع الممكنات  
 ممكن لتكوينه من الممكنات فيلزم تخلفه عن البارئ تعالى قلنا ليس بممكن واحد وانما الاحاد ممكنة متعده  
 ولكل منها تاخر من الواجب فان قلت هو موضوع القضية الخارجية الصادقة فيكون موجودا  
 فاما واجب او ممكن والا ول كما ترى فتعين الثاني قلنا موضوعية للقضية الخارجية لا تقتضي الا  
 الوجود واما ان له وجودا واحدا فلا فيجوز ان يكون موجودا بان يكون لاحاده عدة وجود فليكن  
 عشرة احاد فيكون هناك موجودات عشرة فالجميع عبارة عن عشرة موجودات وهذا لا يستلزم  
 ان يتحقق فيه تاثير واحد بل فيه تاثيرات وكل تاثير يستلزم تقدما عليها فلو فرض ان الواجب

علة كل واحد من احادها فله تقدمات على كل واحد منها فيكون كل واحد متاخرا عنه تعالى وعلى تقدير  
التعاقب كذلك فان قلت ان الممكنات ان توقفت فالمطلوب حاصل وان ذهبت لا الى  
نهاية فيكون الزمان زليا ولم يتخلف قلنا غير مسلم ازلية الزمان وقد مر انه وما عليه فان قلت يبطل  
براهين التسلسل كال تطبيق وغيره قلنا لو سلم كيفي فيه تلك البراهين ولا يحتاج الى تلك المقدمات  
وقيه خفاء فالأولى ان يقال ان المستدل تصديرا دليل آخر على حدوث العالم كما تفصح عنه  
كسبه فان قلت عنده حدوث الاشخاص من دون حدوث الانواع غير معقول قلنا هذا طور آخر  
جعله حجة اخرى على المطلوب وايضا موقوف على اباد الدهر عن الاستدلال ولم يبين دليل هذا ونحن  
النشأ الله تعالى تذكره في موضع يليق به ثم ان التقدم بالعلية او بالطبع ليس فيها انفكاك بحسب  
الواقع ولا في الذهن فان في الاول الاجتماع ظاهر وفي الثاني لا باء عن الاجتماع بل فيها انفكاك  
عن مرتبة العلة بان يصدق سلب وجود المعلول في مرتبة العلة على وجه نفى المقيد لا نفى المقيد  
ومصادق هذا السلب عدم استقفاء المعلول عن العلة لان مرتبة العلة مرتبة الاستقفاء وسلب  
الوجود المقيد بكونه في مرتبة العلة صادقا في الواقع مطلقا خارجا ذهنا والافكاك بهذا المعنى  
ثابت بين العلة والمعلول وان كان المعلول قدما فبطل الاستدلال عن اصله وليعلم ان  
هذا لا يبراد على هذا الدليل لا يضر الايراد على الدليل الذي عليه القيل وقال فان حاصله كما مر هو تميز اباد  
ماهية التقدم فهذا منع مع المستند وهذا الايراد على الدليل الذي اخترعه ذلك المراسخ وليس لمبطل  
بجواز امتناع التقدم على ماهية الممكن فتأمل قوله الثاني باختصار الشق الثاني آه تحريره يقتضيه  
تمهيد مقدمتين الأولى ان الاستدلال من الخصم ما كان مبينا على الوجود اللازمي واللازمي الى  
فان حاصل البرهان ان ممكنا ما موجود بلا شبهة فعلته ان قدمت فالمطلوب حاصل والا لا  
الى التسلسل والوجود بدون ان يتم العلة وهما باطلان ولا يخفى انه ان اريد الوجود اللازمي  
فهو مضر للمستدل وان سلم عدم الضرر فما ينتج الا قدم الاحداث وهي كما انه باطل عندنا باطل عند خصم  
ايضا ولم يثبت المطلوب وان اريد اللازمي فكيف يمكن له ان يدعي ان ممكنا ما ازلي وكيف سماع  
لما ترد في قدم علة وحدوثه وبإجماله ما خذية الوجود معرى عن قيدي الازلية واللازمة ظاهرة  
ما ذكر في الكتاب والثانية ان الواجب تعالى فاعل مختار مراد عند المحجب امي من زمرة المسلمين



والذين هم من اخراب احداث العالم فالعلة تفعله بالا رادة الثابتة التامة واذا تم هذا فليخرج  
الى شرح ما في الكتاب فنقول حاصل الجواب ان في الشق الثاني كان قائل بان علة وجود الممكن  
عنده ما كانت في الازل فقال لم يجب نعم فان العلة لما كانت عنده هو الفعل المريد بالا رادة التامة  
التي لا تختلف المعلول عن ارادته فيكون علة وجود الممكن عنده هو ذلك الفعل فيجوز عنده ان  
لا يريد وجود الممكن معرى عن ذنوب القيد ولا الوجود المقيد بالازلية بل يجوز ان يريد  
الموجود اللايزالي فيوجد با اراده فما تحققت علة الوجود للممكن الماخوذ في الدليل في الازل  
فان قال قائل بل تحققت فيما لايزال قلنا ما تحققت اصلا فاما تحققت ارادة الوجود اللايزالي  
فان قلت فما معنى قوله اذن من جملة تعلق الارادة بوجوده في الازل قلنا معناه ان يختار لو كان  
اراد الوجود المعرى فلا علق من تحققه في الازل فتحقق المعلول في الادل كان من لوازم ارادة  
الوجود المطلق فنفي اللازم فان قلت الملازمة غير مسلم فان المعلول آت عن الازلية قلنا  
هذا الجواب الاول واكواب الثاني مع قطع النظر عنه اذ هو بعد تسليم ذلك على ان المجيب مانع  
قاله ما وى لتي وقعت في كلامه وما وى بحسب النظام وليست بها في الواقع اذ ليست وظيفة ذلك  
كانه قال يجوز ان يكون كذا فكذا فماتيم الاستدلال او معناه ان الازلية لما كانت معى خصم  
اورجه سطراد الا مقصودا اذ سطح النظر هو المنع على ما اخذه المستدل وفي القراءات باغية اولها احتياط  
شق ابطاله المستدل بكلا شقيه فكان الواجب ان يختار شقا من شقي الترديد الثاني فيمنع اما لزوم  
ما الزم ويرد بطلانه ولا مجال لشئ منها اما على تقدير ان لا يتحقق جميع ما لا بد منه ولم يحدث عند حدوث احاد  
شئ من علته فلزوم حدوث احداث بدون تمام العلة ظاهر وكذا بطلانه وكذا الكلام على الاحتمال الثاني  
من لزوم التسلسل وبطلانه وثانيا انه ان اراد انه من جملة ما لا بد منه بالنسبة الى الوجود الازلي فهو حق  
لكن ليس كلام المستدل في هذا الوجود بل في الوجود الذي للحادث حتى يلزم عدم كون احداثا وتحققه  
بدون تمام علة التسلسل لان معنى الحكم ان مكنا ما قديم والا لكان جميع المكينات حادثة فجميع ما لا بد منه  
في وجود الممكن لا يخلو آه وان اراد انه من جملة ما لا بد منه بالنسبة الى الوجود الذي للحادث عنى الوجود اللايزالي  
فهو باطل لانه يلزم ان لا يتحقق احداث او يتحقق احداث بتمام علة وقضيه بما لا مزيد عليه وهذا مع كونه  
سنيا على الفعلة عن قول الشئ ولا يرد عليه آه وقوله فان قيل لا بد من اختيار احد شقي الترديد آه

فاسد فإن قيل كلامه في المرة الثانية على السند وهو غير معقول قلنا مقصوده ابطال السند والا  
فلم يخص الجواب ان ارادة المراد الكامة تعلقت في الازل بوجود الممكن فيما لا يزال والحاشية لا ينكره  
فان قلت فعل هذا كيف يوجب قوله ولا يرد عليه قلنا توجيهه انه ما كتبت في الجواب عن غطاء نحو جواز التخلّف  
بل ما افاد الا ان علته وجود الممكن ما كانت في الازل على امر تفصيله فمنا السائل ان يقول قايين علة  
الممكن ام هو بدون العلة فاجاب ولا حمل ايضا فيه فاسأل فقال ثانيا ما تمحار من شئ الترديد فابرز  
ما كان اختفى وخصص الآن الحق نعم لو كان قال اولها تلخص بعد جمل الكلام لكان احسن والامر  
فيه بين فان قيل ليس منحصرا في الدليل على النمط الذي قررت قلنا ان محور الدليل بحيث لا يتصور  
للموجب محل الجواب الذي قرره فنقول العالم قديم لانه لو لم يكن قديما يكون حادثا والتالي باطل فانه يلزم  
قدم الحادث او حدوثه بدون تمام علته وبها باطلان فالقديم مثله فقد اخذ الوجود الا لا يزال في الجواب  
الاختيار قدم العلة ومنع التخلّف قلنا ليس المقصود الا تحوير ما في الكتاب وكان الكتاب ناظرا الى  
التحوير الذي مر فان قلت يجوز الا جابته تحوير الدليل قلنا نعم مبالغ الجواب بتحوير الجواب وما كان يرد  
شئ من كلام الحاشية على تحقيق الجواب بل يرد على ما في عبارة الكتاب وتلك قد كتبت سالمته عن  
المناقشة وبأجمل ان قرأ الدليل كما قرأ الشارح ان يجيب باجاب وان قرأها قرأ الآن فيجب  
بما حصل الجواب وشمل هذا النعم غير شكر وهذا ما تيسر في حل العبارة وكلام الغير ان كان يرجع الى  
ما فصل فرجا بالوافق والافضل اختفاء وقد يقال في توجيه الكتاب ان ما لا بد منه في وجود شئ  
على قسمين ان لا يزال ومن جملة ما لا بد منه في الوجود الا لا يزال شئ تعلق الارادة بوجوده في الازل  
ومن جملة ما لا بد منه في الوجود الا لا يزال تعلق الارادة فيما لا يزال وقد صرح القائل بان التعلق حادث  
ولا شبهة في ان هذا التعجيب كامل لرفع شك القرا بعبته ولكن فيه شئ من الاختلال سيجي ان شاء الله تظلي  
ولقد اطنبنا الكلام وان كان كيفي اشارة في المقام لان الناظرين كانوا يستصعبونه فاضمحنا  
من الكلام قوله وعلى الثاني يحتاج المعلول الى امر آخر سوى هذا التعلق وهو خلاف المفروض  
آه كان حاصل الجواب ان المعلول انما يتخصص بوقت ودون وقت لان تعلق الارادة وجهه في  
فيكون الواجب مع تعلق الارادة كافيا في ترجيح المعلول والا فلا فائدة للجب في ابداء حديث  
الامادة اليس في التحقيق مدالا استدلال على ترديد في العلة المتممة الكافية للحدوث والقدم



سواء كانت تامة او ناقصة جزوا حيزا للعلية التامة لانها ليس بها العلول فكانه قال المستدل العلية كافية  
 اما قلبية او حادثية والثاني باطل فالاول متعين فقال لموجب العلة ما كانت اذلية بل تلك هي المتعلق  
 الا اني بوجود العلول فيما لا يزال فيحتاج الى علول الى غير آخر وعدم كفاية مخلات المفروض فاني انما باغية الى المفروض  
 انهم يتحقق جميع ما لا بد منه في القول بتحقيق المتعلق الا اني بوجود اسكادث فما لا يزال لا يستلزم القول بان لم يبق  
 شيء ما لا بد منه في وجود اسكادث فالقول بالاحتياج الى امر آخر يسمى هذا المتعلق هو عين المفروض غير  
 وارادوا بي على قلتي اني في عبارة الكتاب قوله قلنا ان اردتم ان تتم لعلية وجوده في الازل آه وعلى  
 التقديرين لم يتحقق العلة التامة للممكن الماخوذ في الدليل في الازل فانرفع ما في القرابة غيبة من ان  
 اختيار الجواب حينئذ الى اختيار الشق الاول من الترويد لان الترويد كان في الوجود الذي للحادث  
 وهو الوجود فيما لا يزال ومنع احتمال اختلاف عن ذات العلة التامة مستندا بان الحال انما هو مختلف  
 العلول عن خواص الفاعل المختار المستقل بالمتاثير لا عن ذاته فان قلت لدفع ان الوجود الذي  
 للممكن قسما في قسم ازل وقسم لا يزال والجواب الاول باختبار الشق الاول وباعتبار الثاني والجواب  
 الثاني باختبار الشق الثاني وباعتبار الاول فاختار الجوابين غير واضح قلت فيجوز ليس للجواب  
 وجهان بل وجه واحد مردود بين الشايعين واختيار لاحدهما ومنع على شيء واختيار للآخر ومنع على آخر  
 وهذا بمنزلة ان يقال اذا اريد كذا فالصغرى غير مسلم وان اريد كذا فالكبرى ممنوعة ولا يخفى ان هذا هو  
 من الجواب غير متعدد فان قلت من قبل الحاشية ان الاستدلال قياس استثنائي كما مر تقريره  
 قلنا قدم تقريره جوابه فتذكر وجهنا وجه من المقالات لدفع هذا الايراد فمنها ما يقال ان اصل  
 الجواب هو اختيار حدوث المتعلق فلم يتحقق جميع ما لا بد منه في الازل فحين الانجرار وان ردد  
 في علته ويقال الى الآخر فلا فائدة فيه فان هذا الترويد هو الذي ادرده بعد في حديث المتعلق وهذا  
 يدل على انه لم يعين النظر في عبارة الكتاب فانظر الى قوله ولا يرد عليه ان المتعلق اللانزلي آه ولكن  
 سلم ان ذلك محتمل العبارة فلا خفاء في انه لم يرد به ثم فان هذا الجواب عنده مردود كما سيحى انشاؤا  
 تعالى عن قريب والجواب الاول قد كان رده سابقا فبقى الدليل سالما عن الخلل وقد قال في آخر  
 البحث ان القاصرين كانوا مائلين الى مذهب افلا سفة لقوة شبهتهم فاشبعنا ما يكفي لا ضمحل له للملا  
 يبقى اشتياق وقال لم يات جمهور المتكلمين بشيء يتعلق بقلب الاذكياء فكيف يتيسر له الطعن

سنة  
 القائل  
 السراياور

وتحسين جوابه اذ لم يورد جوابا صحيحا وهذا وجهان ان العلة التامة عندهم ليست الا ما يجب للمعلول  
عندها فكان المستدل زعم ان العلة التامة للمعلول التي يجب عنده المعلول اما قديمة او حادثة  
آه فاجاب بان تلك العلة ليست لازمية بل العلة مختارة آه وتبين ان هذا التوجيه له وجه صحت  
ان كان في كلام المستدل لفظ العلة التامة وليس الا اخذ جميع ما لا بد منه في الدليل والامادة منه  
ما يجتمع مع المعلول ابدأ كما ترى مع ان العلة التامة بذلك المعنى لم يعهد ولكن قيل انه لا يتم  
مساو عند الخصم فيجوز التفسير بذلك قلنا نعم لكن ببناء كلامه عليه ثم الالاء عليه باختيار الشق الثاني  
لا يخلو عن بعد بل الالائق حينئذ ان يقول العلة بهذا المعنى ليست في الازل ولا فيما لا يزال  
فان العلة لما كانت مريدة لم تكن ما يجب عنده المعلول ولا تظهر في التزويج ان يقال انه على  
هذا التقدير لا يصح اختيار الشق الاول اللهم الا ان يقال اننا نختار الشق الاول على تقدير ان يكون  
العلة الماخوذة في الدليل بالمعنى المتعارف ونختار الشق الثاني على تقدير المعنى الذي مر في  
الجواب وجهان وقد مر مثله وجهان ان اجزاء الكلام بالآخرة الى شئ واحد غير محذور وحاصله ان نختار  
اولا الشق الثاني واذا ظهر فساد ما فيه جرد الى اختيار الاول فان قيل فما يصح الجواب ان فلا يرجع الى طائل  
قلت غير مسلم فان الاول بناء على ايجاب العلة والثاني بناء على اختيار ما هو القدر كفي في ابداء التقدير  
وتلك نقول ان مراد المحشي القرأني ذلك فنقول يا بى عنه سياق كلامه متا على فيه وجهان  
للعلة لثمة لا رادة الوقت بوجود الحادث وهذا ما ياباه كلام هشم هذا الذي يفهم من كلام هشم بحسب  
ظاهرة في المنوج العلوم هو الذي مرث اليه الاشارة من تقسيم الوجود الى قسمين ثم اختيار احد هما على  
تقدير واختيار آخر على تقدير آخر وان شئت فعليك بتلك الرسالة ثم اعلم ان ههنا كلاما آخر هو انه  
لمتوهم ان يتوهم ان حاصل الجواب الاول اختيار تحقق العلة في الازل ومنع استحالة التحقق مستندا  
بهجاء امتناع الازلية على الممكن وهذا لا يصح على تقدير اختيار تحقق العلة لان الازلية لما كانت محالة  
فالوجود المطلق للممكن با انه مطلق اى صالح للازلية واللا يزالية ايضا محال والمحال لا يكون علة  
ولا معلولا فاذن لم يتحقق العلة للوجود المطلق للممكن با هو مطلق فبين اختيار تحقق العلة للوجود المطلق  
با هو مطلق ثم ادعاه استحالة الازلية مشافة فاذن لم يبق الا اختيار عدم تحقق العلة للوجود المطلق  
وتسليم تحقق علة مخصوص لا يزالى وهذا بعينه ما اختير في الجواب الثاني فيجوز الجواب الاول الى الثاني



وانما الافتراق في السند ففي الاول استند منع استحالة التخلّف بتجويز استحالة الازليّة وفي الثاني يكون  
 العلة تعلق الارادة بتحقيق الممكن فيما لا يزال وهذا توهم فاسد فانا نقول اولاً بالنقض لانهم قالوا  
 ان علة وجود الوجود بطبيعة الصورة اى الصورة المطلقة والصورة انما تحتاج الى الوجود في التعلّق  
 والتشكّل فبحق نقول الصورة الغير المتناهية مستحيلة فالصورة الممكنة ليست الا المتناهية منها فالصورة  
 المطلقة ايضا مستحيلة والحال لا يكون علة الوجود فالعلة ليست الا المتناهية منها مع انها محتاجة  
 الى الوجود ونقول ثانياً ان فيما ذكرنا من الاعتبارات والكيفيات الواقعية فان المأخوذ في الدليل  
 نفس وجود الممكن مع قطع النظر عن الاشتغال على حيثية ولا شك ان نفس وجود الممكن ممكن  
 ان كان محققاً في ضمن اللايزالية و فرق بين اقتضاء العلة لنفس الوجود اقتضاءها بخصوص اللايزالية  
 ففي اجواب الاول اختيار كون العلة لنفس الوجود وكونها مقتضية لنفس الوجود لا خصوصية ومنع  
 استحالة التخلّف بكون محو منه وهو الاول محالاً على الممكن ولا يلزم من استحالة محو منه استحالة نفس  
 الوجود كما لا يلزم من استحالة غير المتناهية من الصورة استحالة نفس الصورة وفي اجواب الثاني  
 اختيار عدم تحقق العلة لنفس الوجود وانما لتحقيق العلة بخصوص الوجود اللايزالى منه لان العلة  
 انما اقتضاءها بخصوص اللايزالى ومنع استحالة التخلّف مستند بان المراد على وقت تعلق الارادة  
 لا غير فاتجه اجوابان ولا يجر احدهما الى الآخر فاعلم تاملنا صا د ق ا ثم ههنا كلام آخر هو ان اجواب  
 الثاني لا يصح الا بالاستعانة بسند اجواب الاول لان حاصل اجواب الثاني انها تعلقت  
 الارادة في الازل بان يوجد الممكن فيما لا يزال فنقول تعلق الارادة بالوجود الاول بل كان ممكناً  
 في الازل فتعلق الارادة في الازل بالوجود اللايزالى دون تعلقها بالوجود الاول رحمان بلا مرجح  
 بل رحمان لمرجح فانه ينافى وجود اوله كين ممكناً بل لا رادة مدسبحانه ليست الا الارادة المتعلقة  
 بالوجود اللايزالى فبحق اما الوجود الاول للممكن ممكن في نفسه وعلى هذا يلزم مجزء سبحانه عن بعض خواص  
 الموجودات للممكن تعالى اسد عن ذلك علواً كبيراً واما الوجود اللايزالى مستحيل بالذات على الممكن وهذا  
 هو الشق الثاني فليزم اخذ استحالة الازلية في اجواب الثاني وتيسير حاصله ان علة مطلق وجود الممكن  
 لم يتحقق في الازل انما لم يتحقق في الازل علة الوجود اللايزالى واستحالة التخلّف مم لان اسد تعالى  
 مريد مختار انما يوجد الممكنات بتعلق ارادته سبحانه و ارادته لم يتعلق في الازل الا بالوجود اللايزالى

ولشيء لا يوجد الا بحسب تعلق الارادة ولم يتعلق بالوجود الا زلي للممكن بعدم اسكان الازلية عليه  
وحاصل الجواب الاول ان علته نفس وجود الممكن قد تحققت وانما لم يوجد في الازل لاستحالة الازلية  
عليه ولا يحتلج فيه الى حديث التعلق لكن المختار هو الجواب الثاني عندنا معشر المسلمين من اهل السنة  
لان الدلائل القاطعة حكمت يكون الله تعالى خالقا بالارادة والاختيار حتى صارت من ضرورات  
الدين وتعلم انه قد ظهر عند الفطن ما ذكر بطلان قول المشايخين ان التلازم لا يكون الا بين العلة  
الموجبة وبين معلولها او بين معلولي علة ثالثة وذلك لانه قد ظهر جوازا ان يوجد العلة الموجبة لشيء  
في الاول ولا يوجد لشيء فيه لاستحالة الازلية عليه ولا يستلزم العلة الموجبة معلولها وايضا يجوز  
ان يكون الشئان معلولي علة موجبة واحدة ويكون معية احدهما مع الآخر مستحيلا في بعض الاوقات  
فلا يكون تلازم بين معلولي علة واحدة فافهم فانه لمحق شريف قوله قد يقال ان الازل فوق الزمان  
آه للازل سعيان الاول جميع الازمنة الماضية ويقال له الاول الزمان الثاني كون لشيء ما ثم  
راية العدم السابق سابقا على الوجود في الواقع كالواجب تعالى فان العالم لما كان حادثا والواجب  
موجود قبله كان ازليا بالمعنى الثاني بلا شبهة وآما بالمعنى الاول فوما لا يخلص العقل لم يشوب بل زمانا  
عن تجوز كون الواجب تعالى ازليا بالمعنى الاول ايضا آما لعقل القرح فلا يجوز سواه وكان  
العالم حادثا ولا فان معنى كون لشيء زمانا ههنا هو الذي يقال له متى هو انطباق وجوده على  
كل الزمان او على جزء منه او على حد منه والذي لا يتيسر فيه ذلك صلا كما لمفارقات لا توصف  
بالزمانية فالواجب تعالى ليس بالذي بالمعنى الاول كيف والزمان امر متجدد والواجب تعالى ثابت  
محض ومقدم عليه بالخالقية فلا يعقل كونه فيه ولهمذا تفصيل في الكتب المطبوعة وآذا تقرر هذا فنقول  
كلام هش هذا تقريرا آخر للجواب الثاني ويدل عليه العنوان فان قلت ما الفائدة في ايراد ثانيا اما  
قد كفى ما سبق قلنا لا فانه كان قد اخذ في الجواب ان الارادة تعلقت بوجود الممكن فيما لا يزال من  
الاوليات الآتية وكان هذا منقطة سوال سائل ان خلاص تيسير لكم من الممكنات سوى الزمان اما  
الزمان فلا يمكن تعلق الارادة بوجوده في الاوليات الآتية فانه غير معقول كون الزمان ظرفا لنفسه  
مع انه مفض الى التسلسل وايضا منقطة الوقت فاخلص الجواب بحيث لا يمكن ان يصل الى التشكيك  
بالتشكيك فقال ان الواجب تعالى ليس زمانيا حتى لا يتخصص الزمان نفسه بارادة بل هو



فوق الزمان وهو الازلية بالمتى الثاني والثاني في قوله فلا شيء غيره في الازل آه فصيحة امي اذا ثبت  
 انها فالغير متفت في الازل بحسب التجويز لا على الادعاء كما هو وظيفة المانع وانما تحقق بحسب تعلق الارادة  
 به من تخصيصه بالاوقات واما الاوقات فقد تعلق الارادة بتناهيها فوقع على ما اقتضت الارادة  
 الازلية وهو التناهي فالكل حادث فالفرق بين الجوابين امي المقررين انه اجمل في الاول  
 وفصل في الثاني بالتعرض للاوقات وبوجه آخر تامله فان قلت لم يعلم حال ما ليس بزمانى قلت يعلم  
 بالمقايسته فيقال قد تعلق ارادة بالمعية مع الزمان او باى عبارة شئت ولعلك تقول ان  
 غير الزمانى منتفت عند الجيب فلا ضرورة له بالتعرض له وفيه ما فيه وتيقرب منه ما في القرابة من  
 انه نقض امي تفصيلي فانه لا مجال للنقض الاجمالي باختيار الشق الاول ويكون حاصل قوله فان  
 قيل آه ان الوقت اما ان يكون مالا برمنه في وجود الممكن او لا وعلى الاول خلاف المفروض ايضا  
 ينقل الكلام اليه ولا يمكن الجواب بان الارادة تعلقت بوجوده على هذا النحو لانه يرجع الى ما سبق  
 من قوله واكحاصل آه فانه كان بالحقيقة انجر الى اختيار الشق الاول انتهى ان يهبط قسما من  
 كلامه من البين فان فيه شيئا تفصيليا انه ان اراد ان يرجع الى السابق وان كان مع نحو من التقايم  
 بحيث ان الغاية القصوى من التوجيهين الى امر واحد فسلم ولا يفتح ولا يرد عليه ما سيقرب بعد من  
 انه لو كان تقرير لما سبق لما اجاب كما لم يجب في الاول ولان الاحالة غير متعنة لانه توجه على هذا  
 التقرير من الورود فاجاب وفي الاول ما كان من ظاهرا الورود فلم يجب فانه اجمل نحو التعلق بل طلقه  
 وفي الاول قيده بكونه ازليا ويكون ان يبادل بان الاجابة يجوز ان يكون مستوجبا على التوجيهين  
 فامى بعد ولا يرد ايضا ما في الكواشي التي ملقت عليها من المحشى ان قيل ان الاحالة غير مفيدة فانه  
 دفعه بقوله فقد اجيب آه قلنا فقد دفعه بما دفعه فبقي الاحالة سالما عن اخذ شئ فانه مبني عن الغفل  
 عن قوله فقد اجيب تارة فانه اشارة الى انه قد اجيب بما من كون التعلق ازليا وقد اجيب  
 تارة بهذا ولم يبرزه اذ لا على النسابق الذهن من التفصيل السابق وتيرد ايضا على ما في هذه الكواشي  
 اذا كان المحشى تقرير ان وكان يتوجه على احدهما المحشى دون الآخر فلا يجبر ان يورد على احدهما دون  
 الآخر كما مر ولا يرد ايضا مثل ما في هذه الكواشي من ان جعل الجواب جوابا عن السابق ايضا غير صحيح  
 لان السابق بناء على ان الارادة متممة موجودة في الازل وبناءا لا يرد والرفع ههنا على منع

ان التعلق يحتاج الى ملية لكونه اعتبارا ياد على تقدير الاحتياج فالسلسل في الاعتباريات وفي  
الاول ما كان التزام حدوث الشيء فالسند ان مختلفان في الموضوعين فان فيه ما لا يخفى فانه قد مر  
ان الشارح في التقرير الثاني اجمل التعلق قاور وما اورد واجاب تارة بامرو تارة بكذا وحقولان  
السندين لا يضر قتال تما لا ولا يروا ايضا ما في هذه الحواشي ايراد المنع الواحد مرتين بتغير العبارة ليس  
فيه جبروي يعتد به فان فيه ما لا يخفى وان اراد انه عينه فالكمل بناء الفاسد على شمله لا يرجع الى  
طائل وقد يقال في توجيه انه اختار الشق الثاني وتصويره انه لم يكن جميع ما لا بد منه في الاول  
ولا يلزم التسلسل ولا وجود الممكن بدون تمام ملية لان الازلي سابق على الزمان وكل ما يوجد  
سوى الزمان يوجد بحسب الارادة بتخصيصها باوقاتا وتعلق الارادة بالزمان بوجوده المتناهي  
منه والتعلق حادث ولا يرو عليه من اين يلزم من وجود الممكنات بسبب التعلق حدوث التعلق  
قانه عند القائل ان المفروض فيهما ان نحو التعلق حادث لان المختار ان جميع ما لا بد منه حادث  
واذ قد فرض ان التعلق يتم فهو ايضا حادث وليس لفرق بين التوجيهين الا بالتعرض للكل بهذا  
والزمانيات في الاول فلم يرد ان حدوث التعلق قد لازم من هذه المقدمات نعم يرد عليه ما عرفت  
وبعد للقياد التي قد بقي كلام فان الارادة على ما عليه المحققون نفس المريد الذي هو الواجب بالذات  
ومرجعها الى العلم بالنظام الكلي الذي عليه نظم العالم وعليه يلوح آثار رضا الله في بعض الرسائل مستتبها  
الى الاوقات الحالية والآتية سواسية ليس الارادة الا ذات الواجب تعالى وذاته مساوية له  
الى الكل فلا يخص منها الممكنات بالانانية واللايزاليتها من حيث هما ولكن المتكلمين ما قالوا بذلك  
على انهم ان يقولوا بعد تسليم عينية الارادة مع الواجب كحق تعالى ان الخصوم سووا وجوه تعدد  
الآلات والجهات مع العلول الاول حيث ارادوا ان يسندوا الكثرة كالعقل الثاني والفلك  
الاول بان العلول له علم بذاته ولها مكان باعتبار كل من ذنك الاعتبارين صدر ذاك الغيان  
مع ان مصداق العلم بذاته عندهم هو ذات العالم وكذا الامكان فانه لو لم يكن مصداقه ذات  
الممكنات فقد ثبت الامكان بالغير كما قالوا في اثبات عينية الوجود مع الواجب تعالى واذا قد جاز  
مثل هذا فليجرب فيهم فيه تامل والناظر ان يقال انه قد مر سابقا انه لا بد في سند هذا الجواب من اخذ  
استحالة الازلية واذا اخذ ذلك فمستحقة ذات الباري عز وجل وارادته ليست على السواء بل ليس



تعلق بالادلية لاستحالتها فافهم فانه لمحق شريف قوله فقد اجيب عنه تارة بان التعلق امر عديم آه  
وسمعة تارة قد مر فظاهر الجواب انه اختار حدوث التعلق والافجوز ان يكون التعلق قدما اذ ليا  
نشأ وحله على الواجب نفس ذات الواجب فلا يحتاج الى العلة كما في سائر صفاته وحينئذ لا توجب  
لما ذكره في ما بعد فليتأمل فيه وايضا ما استفسر المورود على تقدير القدم التعلق عن سبب بل ان لم  
قدم الممكن وايضا لو كان قدما فيكفي ان يختار ان علة الواجب تعالى ولما احتاج الى التزام ان  
التسلسل في الاعتباريات غير محذور وانه لا يحتاج الى علة وحكمة القول ان المتكلمين عن هذا الموضع  
نقضين الاول اختيار ان التعلق الالادة في الازل وهو قد مر والثاني اختيار حدوث التعلق  
والا انجر الكلام اليه اجابوا بنفيك الجوابين الذين اوردوا هاشم ورد عليها او تراش ان يوردوا  
فاوردوا الاول ثانيا الاخرى وما قيل ان التعلق امر عديم يخفى انه ليس موجودا في الخارج  
حتى يحتاج الى امر يخصه بوقت دون وقت اخر واما نفس التعلق من حيث انه حالة بين الارادة  
والمريد فهو مقتضى ذات الارادة قارن من شأنها ان يتعلق بوقت دون وقت ولا يحتاج  
الى امر اخر فاندفع ما اوردته اشم بقوله انت تعلم ان اختصاص كل صفة آه فاسد فان التعلق  
حينئذ مع الارادة وهي لا محالة قدرية فيكون قدما فيلزم قدم الممكن فان اجيب بانها تعلقت  
بنحو الوجود فيقع الممكن كما تعلقت فيرجع الجواب الى الجواب الذي مر وهذا القائل نفسه لا يرضى  
به قال اي تارة بما مر من كون التعلق اذ ليا متعلقا بوجوده في وقت مخصوص وتارة كذا قوله  
فقد قيل عليه آه اشارة الى ان هذا الاعتذار غير صحيح من وجه آخر وهو جريان برهان التطبيق  
وغيره من البراهين وتقريره على الوجه المفصل ان العلاقات كانت عللا وسعولات فلا يكون  
بعضها صناسع بعض ولكل منها حظ من الثبوت مغاير لثبوت الآخر ولا يقاس هذا على ما قالوا  
في التسلسل الوجوبات فانها منقطعة بانقطاع الاعتبار كما فصلوا في مقامه وفيه نظر فان حال  
ما قلتم في هذا المقام متأت في الوجوبات فان أمثلا ان وجب من علة وهي ب مثلا فلا شك  
ان اوجب من ب وهذا الوجوب وجوب بالغير ولا يثبت الا بعد وجوبه فهذا وجوب عارض لذلك  
الوجوب ومقدم وهذا ايضا بالغير فهو ايضا لا يثبت الا بعد الوجود فان الوجود لم يجب لم يثبت وهذا  
ثالث مقدم فيكون مغايرا وكذا والجواب الجواب والجواب يظهر ما فصلنا في احدث الذات في مثال

وسن وجبر آخر ان الفقار مثلا معدوم اذ لا وابد فلا بد لعدمه من علته هو عدم علة وجوده ولا كمال  
العدم ايضا علة وهكذا او الجواب بالجواب وفيه نظر فانه يجوز ان ينتهي الى عدم واجب ولان  
العدم ليس امرًا ثابتًا بشئ وليس الا انتفاء بشئ لا شئ يعبر عنه بالانتفاء فان قيل على اصل الكلام  
ان العلاقات بتحدده على حسب عدم القرار لا تصالي فهو امر واحد قلنا هذا غير عايق من  
جريان البراهين عند المحجب وهو المتكلم ومصوب لهم اشتم وايقنا يرجع الى ما قال نخصم في بطلان  
بالقديم والمتكلم لا يجوز مثل هذا فان نخصم ربط الاحداث بالقديم بالحركات وهو امر وحداني في العلاقات  
مثلها على ما قلنا والمتكلم لا يجوز عدم قرار شئ بحيث يتصل ويصير امرًا واحدًا في القرابة في التسلسل  
بهذه الكيفية مع قطع النظر عن بطلانه مطلقا لا يفيد في هذا المقام لان السلسلة كلها حادثة  
فلا يرتبط بالقديم وفيه اثر انما يرد لو قالوا بتجدد العلاقات معا هذا غير ظاهر فانه يجوز ان يردوا  
التجدد على سبيل التعاقب فكل تعلق مرتبط بتعلق حادث قبله الى غير النهاية فان قلت فيلزم ان  
يتحقق القبلات او البعديات الزمانية والزمان المستلزم لقدم متحرك قديم قلنا قدم ماله و  
ما عليه وتعل مقصوده ان الوجوب بالغير بدون الانتهاء الى الوجوب بالذات ممكن فلهذا يرتبط  
الحادث بالقديم بالتطبيقات الغير المتناهية متعاقبة كانت او غير متعاقبة فان قيل هذا الزمان  
على ان نخصم في تجوز التسلسل في المعدات قلنا لا يضرننا فليكن من المفاسد التي نورد بها عليه قال  
من هو ناذ كلام اشتم في الكواشي القديمة ان هذا الانتساب اليهم افتراء عليهم فانهم انما قالوا بوجود  
الحركة الغير المتناهية المتصلة وهم امر واحد قائل فيه قال السيد قدس سره الشريف ان هذه  
السلسلة مخالفة لما ذهبوا اليه من امتناع وجود التسلسل بالفعل ولا يعبد ان يقال هذه امور  
اعتبارية لا يتأثر بها في الخارج واما منعوا التسلسل في الموجودات الخارجية وفيه تأمل  
وهنا كلمات اخر فمنها ان اسباب الاختيارات اضطرابات بداهة فاننا نعلم بالضرورة ان  
مشيئتنا لا يمكن ان يتعلق بمشيئة اخرى قال اشتم في بعض الرسائل بل الظاهر انه اذا طلب  
تحقق الاجماع بالضرورة ومبادى الانفعال الاختيارية ينتهي الى الامور الاضطرابية واتهم  
ان يقولوا هذا فينا ظاهر ولا يقاس حال الغيب على الشهادة لاسيما في صورة التعاقب فانه  
يجوز ان يشار ايجاد زيد مثلا بعد ما شاء تلك المشيئة وهكذا وفيه خفاء ومنها انه يلزم على هذا محليته



الواجب تعالى للحوادث تعالى عنه في مذهب الخصم ايضا ويمكن ان يقتدر عنه بان العلاقات  
 امور استثنائية وهم ما استوعوا عن ذلك كما قال الشافعي في الموفج العلوم قوله دانت تعلم انه لا انحصار  
 ههنا بين حاصرين اصلا اه فانه ظاهر ان الارادة نسبتها الى جميع العلاقات واحدة فهي ليست باولى  
 بان يكون طرفا لواحد منها دون اخرى واعتراض عليه في القربا بغية بان نفس الارادة من اسباب  
 الممكن المقروض اخيرا ما يلي التعلق الذي هو الاخير كزيد بل التعلق الذي هو الاخير فاعتقدت  
 السلسلة من العلاقات والارادة ولا خفاء في انها ليست وسطا في طرف قلل سلسلة طرفان  
 وهو الا انحصار بين الحاصرين واجواب عنه ظاهر فانه لا يلزم من كون الارادة سببا للعلاقات  
 ان يقع طرفا فان نسبتها الى الكل سواسية فان قلت كلا بل هي سبب للتعلق فيكون سببا لكل  
 سلسلة فرضت من العلاقات والاخير لوساطة سببيتها للسوابق فهي لا محالة في الطرف قلنا  
 فيه شبهة ظاهر فانه قياس الكل لا جزائي على الاخر اذ في فانه لا يلزم من طرفها بكل سلسلة متناهية  
 للعلاقات طرفيتها للجمهور ويشهد عليه مباحث البرهان السلي وتقدف فصل في القربا بغية هذا الجواب  
 بل يرجع حاصله الى انه ان اريد بالانحصار بين الحاصرين ان يقع المحصور فرضا بحيث يتحقق طرفا  
 فيبتدئ السلسلة من طرف ونهتى الى الآخر فلا شبهة في بطلانه ولكن الملازمة في حيز المنع فانه  
 قد مر ان كل تعلق فقبله تعلق وارادة فلم يقع طرفا كما وقع الطرف الاخير بل هي مع التعلق الاخير  
 ايضا كهي مع السابق وان اريد معنى آخر يشمل نسبة وقوع الارادة في العلاقات اليها وان  
 لم يكن لفظ المحصر والانحصار تحمله فلا مشاحة في جعله انحصارا لكن بطلانه خفي في قصوى الغاية  
 وبعض الفضلاء تفصيل آخر يرجع الى ما راينا من ان الانحصار ان يكون مستحيلا لا اذا كان  
 انحصارا ان كان جنس السلسلة يعني يكونان بحيث يقعان في مرتبة من مراتب السلسلة وقدر  
 ما يتضح منه هذا المعنى فالفاعل والغاية في ايجاز زيد الحادث باعداد المعدات الغير المتناهية  
 المتعاقبة ليسا من جنس المعدات فلا يكون كل واحد منها طرفا لسلسلة المعدات فما يقال عليه  
 من ان انحصار عديم النهاية مطلقا مستحيل لا خصوصية له بنجود ونحو وان اتحادا بجنسية لا دخل  
 في الاستحالة يشبه المنازعات اللفظية هذا وههنا كلام ثبت به الانحصار لعديم النهاية في كل سلسلة  
 فرض غير متناهية وكان الاليق ان يذكر في مباحث الوجوه الدالة على بطلان التسلسل وهي مباحث

الانحصار

بجانب

الوجه الخامس لكن له خصوصية نحو الاختصار فلا جناح ان يذكرني بهذا المقام قال الشيخ في الغشايب ما حاصله  
ان لطل ان ارتقت الى الالاهية له فالتعدت السلسلة من امور كل واحد منها حلة وسعول وكل  
سعول فوق الاخير وسط لا طرف والالاهية كان بعض منها حلة محضه وهفت فكل من تلك الامور وسط  
فقد لازم منه ان يتحقق الوسط بدون الطرف ولها باطل لان الوسطية يقتضي وجود الطرف فلا بد  
ان يتحقق الطرف اليسر الوسطية عبارة عما وقع بين الطرفين فلا بد ان يتحقق الطرف فالسلسلة  
لها طرفان وبها حاصلان عترض عليه الشارح في التوفيق العلوم العلوم بوجوبين الاول انها متضمنة  
بحركة الفلك فان الموجود عندهم هو التوسط كما حققوا وليس لهذه الحركة طرف الا بالاضافة مثل  
ذلك فيما برهن عليه اذ كل واحد من احاد السلسلة له اطراف اضافية اخرى وان كانت تلك الاطراف  
ايضا اوساطا بالقياس الى اطراف اضافية اخرى وهذا لا يخلو عن مناقشة تفصيلها انهم قسموا  
الموجود الى ثلاثة اقسام قسم حدوده منطبق على حد من الزمان كاحركة القطعية وقسم موجود في نفس  
الزمان لا منطبق على الزمان كله او بعضه ولا على حد من حدوده كرفع الانطباق واحركة التوسطية  
وكذلك لعدم لكن لا يتصور فيه ما يخص بحد او جزء هذا ما يوجد في الزمان اما لا يوجد فيه فلا كلام لنا  
فيه في هذا المقام واذا تقرر هذا فنقول ان التوسطية امر بسيط لا جزء له موجود في كل الزمان بمعنى  
ان كل جزء فرض من الزمان ففيه حركة توسطية وفي كل حد منه بهذا المعنى فان اراد بتوسطها تطلبا  
بالنسبة الى الاوضاع الفرضية فلا شك ان الحركة التوسطية ليست واقعة في سلسلة الاوضاع و  
ليس نسبتها الى الاوضاع كنسبة المتحرك اليها فان التوسطية حالة شخصية موجودة في تمام المسافة  
واحدة بوحدها التي كانت لها في احدى الاطراف فليست ذات اطراف ولا هي وسطا وليست  
ذات استداد وانما يعرض سببها تجد والنسب للمتحرك ولها نسبة واحدة الى تلك النسب فان كان مثل  
هذا وسطا بلا طرف فليكن الارادة في العلاقات وسطا بلا طرف فاعلم ان الصواب ان يستقضى  
بالدورات الفلكية فان كل دورة فهي وسط فقد وجد الوسط بدون الطرف وهذا انما يتصلح كاشت  
الدورات متحققة بالفعل اما ان كانت حالها كحال اجزاء الجسم المتصل فلا انتقاض فان قيل فعلى هذا  
لا يصح اقامته كجته في البطلان عدم تناهي الاستداد الجسماني بالفعل قلنا هذا انما يصح ان اخذ  
الاستداد الجسماني على اتصاله وان اخذ على ان له اجزاء مان يقال انه لو وجد الجسم الغير المتناهي



يمكن ان يوجد فيه نقاط مثلاً آه فلا يرد وشل هذا لا يتصور في الحركة فانه ان اخذ اجزاءها منفرداً  
كل منها عن الآخر فهي متعاقبة وجريان البرهان فيها في معرض الخفاء وسيجي الكلام لم يتعلق بالمتعاقبات  
انشاء الله تعالى الوجه الثاني اكل وهو ان اراد بالطرف الطرف الاضافي اى ما يكون طرفاً  
بالنسبة الى امر وكان وسطاً بالنسبة الى آخر فالملازمة ممنوعة وان اراد الحقيقي اى ما لا يكون وسطاً  
اصلاً فيطلان الثاني بمنع واردة الا علم ظاهر حالها سام في الشق الاول واجواب في المشهور قبل  
في تحميم البرهان العرشى المقام على ابطال التسلسل من ان مجموع الاوساط اى مجموع فرض متناه فكل  
متناه وكذا الماكان كل واحد من احاد السلسلة وسطاً فان كل وسط وليس في هذا قياس كل المجموع  
على الافرادى ليرد ان كل مجموع فرض من المجموعات المتناهية او الغير المتناهية متناه فهذا مسلم لكن  
لا نسلم ان هذا نحن فيه كذلك اى كل مجموع وسط وان اريد لمجموع المتناهى فهو وقوله لما كان كل واحد  
من احاد السلسلة آه ممنوعان بل الثاني بمنع على كل لان لعقل الثاقب اذا قطع النظر عن المتناهى  
او غير المتناهى يجد بالضرورة ان كلما فرض من مجموع ما او كل واحد من منتظم الاحاد وسط بين شيئين  
فالكل كذلك وربما لا يجوز للعقل بهذه المقدمة في غير المتناهى لما رسته بعدم المتناهى ولكن ان نظر  
الى طبيعة الوسطية والمجموع بما هو مجموع والاحاد بما هو احاد من ذلك المنتظم الاحاد وحكم بان كل  
ما فرض من ذلك المجموع او كل واحد من تلك الاحاد وسط فالكل كذلك كما في المتناهى بعينه وكذلك  
فان كل قسط منه اذا كان اقل من ذراعين فالكل كذلك وهذا دعوى بداهية ولذلك تستمعهم يسمون  
الحجة القائلة بان في صورة التسلسل كل واحد من الاحاد وكل جملة من اجل متناه فالمجموع كذلك ذلك  
سموا بالبرهان العرشى هذا وبذلك تقدر على ان تثبت البرهان السلمي والتعلقات ولما كان كل واحد  
من احادها وسطاً فالكل وسطاً فاحصر غير المتناهى بين احاصرين وكذا القول ان كل تعلق فهو  
بين الارادة والتعلق الاخير لكونها علة له فالكل بين الارادة والتعلق الاخير والعلاول لاخير قتال  
وبعد فبقى كلام فان التعلقات متعاقبة على ما صورت وآنفاً وجريان المقدمات في المتعاقبات  
غير ظاهر وايضاً هذا البرهان منقوض بالتسلسل في المتعاقبات والمعلولات بلا تفاوت لكن تعرض  
اسم للتطبيق والتضاييف وليعلم بالقياس حال غيرها فيكون كلام المتكلمين الواقع في التعلقات  
باطلاً باعند اسم من التحقيق فان اسم يسلم المقدمات التي مرت في احاشية المقدمة ويصح دعوى

من زعم انحصار المتعلقات بين الامادة والتعلق بالآخر والمحلول بالآخر فالمتفنيح الذي وقع من  
 اشم في غير موضع وليس هذا اول قارورة كسرت ولكن سطل بها عند اشم كلامه وليس بمناسبتهم  
 قتال جدا قوله واجب عليه بان تسلسل آه قد عرفت انه ان كان المدعى الخصم قدم العالم اشم من  
 ان يكون بالنوع او بالشخص فلا خلاف في لزوم التسلسل في الامور المجتمعة معا وان دفاع النقض  
 بالحوادث ويندفع بحث اشم الذي مر عن قريب بقوله وانت بخير آه وان كان المدعى القدم بالشم  
 فيرد نقض واجواب يرد اصل الدليل كما في اشرح فان قلت على هذا التقدير يكون الزمان حادثا  
 لكونه من العالم فلو تسلسلت المتعاقبات لنزوم قدم الزمان لان التعاقب لا يكون بدون الزمان  
 وقد فرض عدمه هذا خلف قلنا نعم ان الزمان حادث وان التعاقب على هذا المنهج لا يمكن وقوعه  
 بدون الزمان وان كان المتكلم ينكره وشايعه اشم لكن لا يلزم ان يكون ذلك الزمان التعاقب  
 واحدا من الازل الى الآن فاشبه بجوهر ان يكون ازمته متعددة متسلسلة الى غير النهاية كل واحد  
 منها سابق على الآخر فان قلت بعدم السابق واللاحق فمتنعان على الزمان بالذات جوهر  
 ازمته يستلزم عدمه قلنا مسلم على تقدير وحدة الزمان من الازل وغير مسلم على تقدير التعدد على  
 ان الناقض وهو المتكلم لا يسلم الا قناع الذاتي للعدم وفيه ما فيه قوله فان الالفاظ آه تصوير  
 لربط الحوادث بالقديم والتعرض للافلاك لان الحركة التي هي واسطة قائمة بها ولا تخيل ان  
 التعرض لها موقوف عليه متين الربط فلفلاك حركتان توسطية وهي حالة شخصية موجودة بوجود  
 الذي هو واحد في جميع النسب والاضمار وقطعية وهي غير قارة موجودة في تمام الزمان على  
 وجه الانطباق فهي من الازل واحدة الى الابد مستمرة ولا اجزاء لها الا بحسب الفرض كما في الاجسام  
 وعند اشم وجمع من المتأخرين الحركة بهذا المعنى معدومة في الخارج بدليل لاح له ولهم ولقوة الدليل  
 عند اشم حكم في بعض كتبه ان هذا هو مذهب الحكماء وهنالك يتم على ما هو الظاهر ان يريد بوجه استمرار  
 التوسط ووجه التجرد بالنسب التي يحدث للمتحرك بسببها ويحمل على ما قيل ان يريد بوجه الالفاظ  
 القطعية نفسها وبالثانية التجردات التي فرضت لها تفصيل ان الحركة بحسب ذاتها امر واحد اشم  
 رايحة عدم لكن وجودها على سبيل عدم القرار في صدرت بهذا الاعتبار عن الفاعل لقديم بحسب  
 انها غير قارة يعرض لها الانقسام الى اجزاء لا يكون مجتمعة يكون واسطة في حدوث الحوادث فان قلت



قد مر اننا معدومة في الخارج ووجودها في القول المفارقة ليس على وجه التجرد واما النفوس فحادثة  
فهي مقدمة عليها على انه حينئذ لم يكن واسطة من حيث انها حركة مقتضية لتحرك بل من حيث انها  
موجودة في الذهن العالي او السافل ووجه الحاجة الى متحرك قديم فلا يلزم ان يكون محلها ظاهرا و  
غيره متحركين قلنا سلمنا انها معدومة لكن لا خفاء في انها ليست معدومة مطلقا حتى يكون القول  
بثبوت المتحرك بحسب في الخارج من قبيل انساب الاعمال بل امور وهمية مصداقها موجود في الواقع  
الخارج وفيه بحث لان مصداقها الذي هو موجود في الخارج لا يخلو من ان يكون ثابت الاجزاء  
والتجرد با شيئا فشيئا والاول فما يغنيه البداية فان امرها لا كيف يصح ان ينزع منه امر متصل غير قائم  
بدون ان تجرد معه بشي واثاني خلاف مذهب القائلين بعدم الحركة القطعية في الخارج فان برأيه  
على ذلك ناهضة في كل عديم القرار وههنا شق ثالث يظهر لطلانه بما مرد تمام لمبحث يقتضيه بسطا  
في الكلام ولا يسهل المقام وتحقيق هذا القول ان الفلاسفة يقولون بوجود الحركة القطعية وهي  
شيء متصل فهي امر واحد موجود في حاق الواقع باتصاله صادر عن القديم لكن حقيقتها لما كانت  
غير قارة صالحة لا تنزع اجزاء غير مجتمعة في الوجود وكل جزء منها موجود في حدة يستحيل عليه الوجود  
في حد آخر قبل ايجاد الذي يوجد فيه او بعده فكل جزء منها حادث غير باق بل يستحيل عليه القدم  
والبقاء فلهذا الاجزاء علل لوجودات الاحداث وعلى هذا لا يتوجه ما يجي في الشرح لكن يبقى لفحص هذه الحركة  
اراد به عندهم فان اكتفوا في صدور الحركة الارادية بالتصور الكلي بان يتصور الحركة الغير المتناهية  
بوجه كلي متعلق بها منحصر فيها وفيبحث من هذا التصور ارادة متعلقة بهذه الحركة الغير المتناهية الغير  
القارة بذاتها فيوجد على ما اراد على ما يسهل الوجود الممكن به فالكلام صاف لكن لم يكن داني صدور الحركة  
الجزئية بالتصور الكلي بل اوجبوا التحليل الجزئي يبعث منه اداة جزئية والتحليل الجزئي في الحركة الغير  
المتناهية لا يمكن دفعه لان التحليل الجزئي لا يكون الا في قوة جسامية وهي فتاها بهيالا بحث ان غير  
غير المتناهية دفعه بل على سبيل التدرج فسلالة احتمالات ايضا غير متناهية وكذا سلالة الارادات  
غير متناهية كما فصل في شرح الاشارات هذا الحق عزيز ثم ههنا كلام آخر وهو ان الحركة ثابتة في القارة  
فهي من حيث ذاتها لا يصدر عن القديم وان كانت قديمة فان الشيخ صرح في موضع من كتبه انما عديم  
القرار لا يصدر عن الثابت ولذلك احتج في صدور الحركات الى امر آخر عديم صدور عديم القرار

عن القار بما لا يظهر له وجه سوى ما ذكره الصدر لشيء من لزوم تخلف المعلول عن القلة على تقدير صدوره غير القار هو غير تام لان احتمالة هذا التخلف مم لان غير القار يستحيل عليه الوجود في الآن وبقراره انما يمكن وجوده على نفي عدم القرار ولا يوجد المعلول من علته الا على حسب سعة من الوجود واذ لم يدل دليل على احتمالة صدوره غير القار عن القار فلم ان يلتزمه وكلام الشيخ ليس انما فيه وانما قال ذلك في الحركات الطبيعية ويمكن ان يكون مراده ان الطبيعة الثابتة لا يصدر عنها غير القار لانه لا يكون مقتضاها لانها محدثة للشعور فلا يكون مقتضاها الا ما غلبت مع نفسها يلزمها وغير القار ليس بهذا الشأن فلا بد من اقتضاها الحركة من حالات اخرى وعادة الشفاء لا ينبوعا قلنا فعليك بطلانته هذا ملحق شريف فان قلت المراد انها صدرت من القديم اعم ان يكون القديم مستقلا في الوجود او بل يكون مع امر احسن فنقول بعد تسليم مساعدة العبارة ان الاعتذار منقطع لان ذلك الامر حادث او قديم والآول كيف يكون واسطة في صدور القديم على انه ينقل الكلام اليه فيحتاج الى حركة اخرى فان الرابط عندهم هو الحركة والثاني اما قار وغير قار والاول لا يرفع الفساد والثاني كذلك لا يطلب له العلة وسيجي انشاء الله تعالى كلام يتعلق بربط الحادث بالقديم قوله وقد قال بذلك بعض المحققين آه اى اصحاب الظواهر وهم الذين ما تعمقوا النظر في النوايس الالهية بل حلوا الظواهر على الظواهر وانما قلنا ان المراد بالحدث ما ذكرنا فان كثيرا يطلق لفظ المحدث ويراد به ذلك المعنى وفى هذا اشارة الى ان الله لا كلم ان تم لا يدل على مطلوبكم ولا يضر مطلوبنا ايضا فان بعضا منّا غير مانعين القدم بهذا الوجه واما علم ان نعمة اوليا الله تعالى قالون نحو هذا المحدث لكن ليس منشأ قولهم هو الذى دعا اصحاب الظواهر وابن تيمية بل المنشأ تحقيقا هم التى استقر ايم عليها فهى نسبة الممكن الى الواجب تعالى قوله وقد رأيت فى بعض تصانيف ابن تيمية آه فى القرباغية لعل وجه قول ابن تيمية انه من حيثية فكان الواجب تعالى عنده بل كل من هو اهل القبليته اذ ليا وان العالم كله بشخصه حادث وان الواجب اذ هو جسم مكانى وان مكانه العرش فدعت هذه المقدمات الى القول بتجدها غير الذى هو مكانه فان قلت قد فرض حدوث العالم وان الازل سابق على الزمانيات والواجب عنده اذلى ولا يكون معه شئ قلت المقدمات سلمة لا ينتج المطلوب فان الواجب عنده



انزلي بحسب الذات واما بحسب الاوصاف فلا كما تمكن فيما نحن فيه ليس بانزلي واما الصفة  
المطلقة كما تمكن المطلق فهي اذلية بمعنى انه قديم وان كانت خصوصياتها ليست قديمة  
مطلقا كما لتعلقات التي ذهب اليه المتكلمون واحاصل ان عدم البرادة عن الزمان ليس  
بامتن فسادا من تمكنه ولو التزم الزمانية فهو ليس بعائب لم يل يدور رحي العيب على المتكلم  
ايضا قائل قوله قال الامام آية الله ان الحركة التي اثبتوها واسطة في الربط للحادث بالقديم  
حركة توسيطية او قطعية وكلاهما باطلان آيا الاول فلانه امر واحد مستمر الوجود بوحدة التي كانت  
لها في الاول من الزمان فيلزم قدم الحادث هذا خلف فيجوز ان يكون التشابه في الاجزاء مجازا عن  
التشابه الذي لزم ههنا في النسب واما الثانية فهو ايضا امر واحد متصل الوجود في مجموع الزمان  
فكيف يكون الرابطة في بعض الاحوال دون بعض والآول لا يخلو عن بعد ما لان تشابه  
النسب لا دخل له في استبعاد وساطة التوسيطية الا ان يتكلف بان التوسيطية واحدة <sup>حاشية</sup>  
الذات وظاهر انه لا يصلح الوساطة لقدمها بشخصها فلا بد من ان يكون بحسب النسب وهي  
تشابهية الاجزاء وفيه ايضا خفاء فان التشابه لا يمنع الوساطة ليس اجزاء الزمان تشابهية  
ان بعضها اولى بالتقدم وبعضها بالتأخر قالوا ولي ان يقال ان القرض للتشابه وقع اتفاقا ومحو  
القائمة هو الاستمرار قوله فاذا عدم خبر من الحركة فلا بد لقدمها من حلة آه وهذا الكلام مع وضوح  
قد شك في البعض بان الحركة يجوز ان يكون عدمها لذاتها ومشأه ما تطابقت عليه سنة الفلاسفة  
من انه لا بد في الاسباب من سبب يتجدد لذاته وينعدم واجواب عن الشك بدفعه وابرازمكنون  
ما تفوه الفلاسفة والثاني منفعلة انشاء الله تعالى عن قريب آيا الاول فاعلم انه لو كان كذلك  
لكان العدم من لوازمه فيكون في حالة الوجود مستعدة فان قلت ان مقتضى العدم مع وجود  
البعدي من الوجود وذا لا يمكن تحققة الا ان يوجد اولاً ثم ينعدم قلنا يلزم ان يكون البعدي ولعدم  
كلها ههنا في حاشية الوجود والعدم وهذا الخش فسادا فان قلت ليس هذا انفي من تجويز المتكلمين  
تخلف المعلول عن العلة المريرة والفرق ليس الا بان العلة المريرة علة بالمتعارل وههنا ليس كذلك  
وهو لا يفيد ههنا فان لقائل ان يقول انه اذا جاوز تحقق العلة المتقضية بغير ما لها وعدم  
المعلول بعد فلا مانع من جواز ما نحن فيه قلنا فرق بين فان ايجز ان كانت استمرارها الى حد

الفاعل المستجمع فهي من حيث ذاتها متساوية النسب الى الآلات التي انعدمت فيها فالفاعل اذا  
 امتنع من الفيض امتنعت في اى اكن فرض وانما حصل ان وجود الحركة ان كان من العلة من غير  
 نظر الى عدم بمعنى ان الفاعل اقتضى الوجود فالعدم اما ان يستند الى الفاعل او علة ما فكلما  
 استندت بلا شبهة واما ان يستند الى الحركة والمعلول لا بد ان يكون معه العلة وان كان من العلة  
 مع النظر الى عدم اى ان العلة اقتضى الوجود ثم عدم فهذا غير متناهي الا على تقدير ارادة العلة  
 بتلك الارادة وانخصم لا يقول ولو كان يقول لبطل صل دليله فان قلت استم جوزتم ان  
 المعلول لما كان طبيعته آتية عن الازلية لم يكن ازليا مع ان العلة الكاملة في الازل كامر  
 في الوجه الاول من الازلية واذا كان كذلك فلا حرج ان يقول المعلول آت عن الازلية  
 وان كانت العلة موجودة فلم يكن ابد يا قلنا سلمنا ان المعلول آت عن الازلية لكن لم ياب  
 عن عدم في كل آن او زمان واما الازلية اذ ليست فيها زمان ولا آن فلا يتصور ان المعلول  
 ممكن في هذا الآن دون ذلك فتأمل وتلك يشبه عليك ذلك باء شبهة فتمهد لها مقدمة  
 هي ان تاثير الفاعل ليس الا في تاييس الشئ من الليس واما الحدان فليس شئ منهما من تاثير  
 العلة لان الفيض من الفاعل كان منقطعا ومقدمة اخرى ان عدم الطارى ليس عدما  
 في الواقع بل هو عدم في الزمان وهو ليس الا بعدم متحرك من مكان فهو ليس عدما واقعا  
 واما عدم السابق فعلى تقدير قدم الزمان بحيث ان لا يكون واقعا بل هو عدم في زمان واما  
 على تقدير حدوث الزمان فهو عدم في الواقع فكان السد تعالى ولم يكن معه شئ ولا يتصور  
 حدوده حتى يقال انه عدم في بعض الحدود دون آخر ومقدمة اخرى قريبة منها هي ان انتهاء  
 الحركة ليس عدما لها كما ان انتهاء الجسم الى حد ليس عدما له ومقدمة اخرى هي ان للعلة خصوصية  
 مع المعلول ليس لها مع غيره والا فلا يجوز ان يصدر معلول منها دون آخر ولم يترجح واحد من العلولا  
 دون آخر منها سواء كانت تلك الخصوصية من نفس الذات او غيرها واذا تمهدت المقدمات فتمع  
 ان فاعل الحركة وليكن الميل مثلا اقتضى حركة مخصوصة من آالى ب مثلا لا من حيث انها من آ  
 الى ب بل الحركة المشخصة التي هي من آالى ب فلذلك الفاعل خصوصية مع تلك الحركة المشخصة  
 فاذا تم الفاعل مع الشرايط فاضت عنه تلك الحركة واما الانتهاء فهو من ذاتها المشخصة وليس



هو صرحا حتى يحتاج الى علة كما ان حكم معين قاض من مبدء القياض واما الانتهاء فهو من لوازم طبيعته ولا يخفى في انحر لا يلزم ان ينعدم مع الوجود ولا يلزم ايضا ان المعلوم لما كان صدمه مستندا الى عدم علة الوجود كما سيجي عن قريب من ايش يلزم ان يكون الوجود والعدم كل واحد منهما مغلين في عدم ما بهما ولا يلزم ان يكون العدم والوجود كلا منهما معلولا لآخر فنقول ان التعليق فيه ان اظهر من ان يخفى لان العدم في الزمان المتأخر ضروري سواء كان عدما واقعا او لا يكون وسواء كان عين الانتهاء او لا يكون ولا شك في ان الحركة المخصوصة المتناهيّة المفروضة مستندة الى علتها التي وجدت في زمان وجودها فتلك العلة ان بقيت في الزمان المتأخر الذي انعدمت فيه فيلزم استمرارها والا لزم التخلّف وان لم يبق كين ذلك لعدم مع عدم تلك العلة فيمتجر الكلام الى هذا العدم وهكذا فيتم كلام ايش بلا سؤنة اثبات استتاف ثبوت العدم لذات الحركة وان كان يتوجب المناقشة على ظاهر اللفظ وهذا وجه لا يسمن ولا يغني من حجج ومن وجه آخر من ان الحركة عند انقضاء وان كانت ذات وحدة اتصاليته في اشخاص لكن لا يخلو عن تجدد ولذلك تراه واشياءه يسندون كل جزء من الحركة الى العلة كما سيجي تفصيلا ومن وجه آخر ان الضرورة قاضية بان ذلك العدم لا يتحقق الا بعدم تحقق العلة للوجود سببي الذات وتفصيله ان العدم في الزمان كما مر امر حادث فلا بد من علة وعند انقضاء تقرر ان علة العدم هو عدم علم الوجود وينقل الكلام اليه او يقال لا بد لذلك الحادث من علة فاما امر موجود آه فان قلت هي الذات قلنا قدم رافيه على ان ذلك يستلزم تجوز ان لا يستند عدم لاحق بشئ الى شئ وهو فطري الا تحالة وبأجله ان اجري الكلام على مسلمات انقضاء عدم ولوج الكلام في ورطة التشكيك ظاهرا وان اجري على لعقل فلكذلك هذا غاية الكلام في تقيم كلام ايش ولعله غير ذات لان الحركة حقيقتها لا يمكن لها من اشغال الوجود الا الوجود على سبيل تجدد الاجزاء بحيث يستحيل على اجزائها البقاء بالذات فلا يوجد من علتها الا على هذا الوجه فلا يمكن الوجود للاجزاء الا على هذا الوجه الذي وجدت في حدود مخصوصة ويستحيل وجود هوياتها في غير الحدود مطلقا فوجودات الاجزاء في الحدود التي فيه فاضت من العلة واما عدماتها بعد وجوداتها وقبل وجوداتها فلو جوبها لا تحتاج الى العلة وهذا معنى كون العدم لذات الاجزاء وليس المراد ان العدم مقتضى الذات بل المراد ان اشغال الوجودات مستحيلة سوى النحو الذي وجد فيجب نقاؤها فانهم فانه ملحق عزيز قوله وتلك العلة اما امر موجود آه ان كان المراد بالوجود في نفس الامر الموجود

حقيقة في نفسه ان يكون في الخارج هوية متمايزة عما عداها اي مقابل الموجود لا منتزاع في هذا  
 ممنوع فانه من الجائز ان يكون الشرايط من الاعتباريات كما قالوا في تبين تغاير احتمالات  
 في المعلول الاول وان كان المراد بالموجود في نفسه او بغيره فيكون احترازا عن الاختراعات  
 فالمستفصلة حقيقة ولكن بطلان التالي في محل انقضاء فانه غاية ما يلزم هو التسلسل في الاعتباريات  
 وهذا ليس بمحال واجواب عن ذلك وهو ان الاعتباريات اذا تسلسلت الى ما لا نهاية لها و  
 كل واحد من احادها علة للآخر تكون متمايزة والتمايز هو الابعث على جريان التطبيق وغيبه  
 فان قلت استم ظلم في جواب تشكيك تسلسل لوجوبات بعدم امتناعه ولا شبهة في تمايزها فان  
 اللوازم والملزومات متمايزة مع ان هذا التسلسل مانع عن جريان برهان التطبيق لكونه واقعا  
 فما الفرق قلنا الفرق ان اللازم وليكن او الملزوم وليكن شيان وليس بينهما شيء آخر  
 وليس في الوجود الا المتناهي ثم ينتزع العقل اذا قاس احداهما على الآخر اللزوم بينهما ثم يعتبره  
 الى نفسه فيجد عروضة لنفسه وهكذا الى ان ينقطع الاعتبار وليست هويات متمايزة بالفعل  
 فيما قلت واما فيما نحن فيه فلما كان كل واحد منها علة لصاحبه فلما المبادى الانتزاع هوية متمايزة وهنا  
 شك هو ان الفلاسفة جردوا كون امور اعتبارية مبادى لشيء تحصل متاصل في الخارج  
 مع ان مبادى انتزاعها امر واحد كالا مكان وتعلق المعلول الاول نفسه فليكن يجري عليه الاعتبار  
 فيما نحن فيه على هذا الوجه وحله ان الكلام ههنا في علة الاحداث فيلزم حدوث الامور الاعتبارية  
 فلا تكون رابطة بالقديم وضعفه ظاهر فان ربط الاحداث بالمنعدم بالقديم غير مسلم قائل فانه  
 له جواب هو ان نشأ المتناهي هو لزوم الوجوب بالغير بدون الوجوب بالذات وهذا كما هو مبطل  
 في الوجودنا ههنا في العدم كما يلوح بعد الفكر الصحيح فان قلت فيلزم سلاسل غير متناهية وهو  
 خلاف المذهب قلنا انظم ان اشم في صد البرهان لا الجدل وان ابيت فلما كان تحمل على  
 الالتزام وتبين ان يقال ان امور الماخوذة في العطل المجتمعة لما كان كل واحد منها علة لا يكون  
 مبادى انتزاعها امر واحد فان الضرورة حاكمة بان الشيء الذي مبدا انتزاعها واحد كمن يصح  
 كثرة في جهة العلية فيجري البراهين الذي اقيمت على ابطال التسلسل اما قول الفلاسفة في تكثر  
 جهات العلية في المعلول الاول فليس على اشم تصحيحه بل اشم مبهرهن على فساد زعمهم ولا سبالة



في فساد قولهم الآخر هذا ولكنه كيف الوصول الى السعد مع صفرا ليد فان الكلام الذي اجمع عليه العقلاء  
 كيف يرد عليه بدعوى الضرورة مع انهم جردوا البساطة في الخارج والتركيب في العقل وبهت متفتن لهم  
 في ذلك واستاد امرين الى ذلك الجزئين وتجاوزوا ايضا ان وجود الله تعالى وسائر صفاته غير متزع  
 عن نفس ذاته تعالى مع ان الواجب باعتبار القدرة فاعل مفيض وباعتبار الحيوة مدرك وباعتبار  
 الازات موجب وباعتبار الارادة مختار فمائل فيه قوله وصلى الثاني فيكون ذلك لعدم عدم خبر من  
 اجزاء علته وجوده اه لان العدم المفروض علة لو كان غير عدم العلة لزم اسكان اجتماع النقيضين فان  
 العلة ان فرضت موجودة مع انعدام امر آخر وذلك لانعدام علة لعدم المعلول لم يكن هذا القول  
 مستحيل واذا كان كذلك فوجود العلة يقتض لوجود المعلول وذلك لانعدام عدم ذلك  
 المعلول وبها كافيان فيلزم وجود المعلول وعدمه فان قيل هذا قاسد فانه يجوز ان يكون هذا  
 لعدم لزوم عدم علة الوجود قلنا هذا التلازم اما ان يكون لعلاقة ذاتية بين العدمين وبه علاقة  
 العلية فان كان عدم العلة لعدم ذلك الامر فالمطلوب وان كان ذلك لعدم علة لعدم العلة فذلك  
 لعدم علة لعدمين بها عدم العلة وعدم المعلول لا يخلو ان بين هذين امرين علية ام لا وعلى الاول  
 المطلوب فان عدم المعلول لا يكون علة لعدم العلة وعلى الثاني فذلك لعدم لا يقتضيه بوحدة  
 امرين فلا بد من كثرة فالعدم بحيثية علة لعدم المعلول وبآخرى علة لعدم العلة فالعدم بما هو يمكن  
 ان يتحقق ولا يتحقق عدم العلة فيمكن ان يجتمع مع وجود المعلول فيلزم اجتماع النقيضين او لم يكن لعلاقة  
 ذاتية فاللزم ظاهر وهذه المقدمات كافية للناظر واما اهل المذاكرة فلا يبعد ان يمنع اولها امتناع  
 اقتضاء شئ واحد لمرتين الى ان ياتي البرهان لكن هذه المقدمة لمنوعة ثابتة بمقدمات قيمت على  
 المسألة القائلة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وليرجع اليها وثانيا لزم اسكان اجتماع النقيضين  
 فان المحال جاز ان يستلزم محالا ويجوز ان يكون وجود العلة في نفس الامر مع عدم ذلك الامر  
 محالا واقصا وان كان كل منهما ممكنا في نفسه ولا استحالة ان يلزم منه محال ولا يعلم ان هذا الدليل  
 غير قاري في العدم السابق والعدم اللاحق فانه كما يدل على وجوب استناد عدم المعلول بعد الوجود  
 اذا كان مستندا الى عدم امر الى عدم علة الوجود وكذلك يدل على وجوب استناد العدم الى عدم كان  
 قبل الوجود او بعده او كان عدما مطلقا الى عدم علة الوجود ولا يستند البتة الى غير عدم علة الوجود

وقية وغرفة من وجهين الأول ان هذا الكلام لا يتأتى على تقدير حدوث العالم بالاسر كما هو المذهب  
 تفصيله ان العالم اذا كان حادثا معدوما في الواقع ثم وجد فلا بد من ان يستند مدسه الذي في الواقع  
 الى عدم جزر من اجزاء علته وجوده والعلته ما كانت الا الواجب تعالى فان الكل مستند اليه آخر  
 اولاً والعالم لما كان معدوما في الخارج والواقع وكان الواجب موجودا ليس مما خرج من غشاوة العدم  
 الى ساحة الوجود الا كما فيكون مدسه مستند الى عدمه العياذ بالله وهذا ليس يصح على مذهب اهل  
 وهذا كما يدل على بطلان المقدمة الثالثة ان العدم يستند الى العدم على تقدير صحة حدوث العالم  
 فكذلك يدل على قدم العالم على تقدير صحة تلك المقدمة والاعتذار اما بان يستند العالم الى العلاقات  
 الارادية الغير المتناهية فيكون مدسه واقعا لعدم وقوع التعلق وفيه ما مر او بان يلتزم وجوب لعدم  
 السابق على الوجود لذاته وهذا لا يصح على مذهبنا فانه قد زُيغ هو نفسه الوجود الاول من اجوبة  
 الدليل وكان مداره على وجوب العدم السابق كما قدمنا ان يقال ان الشئ ليس ينكر وجوب  
 العدم السابق وانما ينكر اختيار هذا الامر مما يخالف اختيار الشئ الاول وهو وجود وجود العلة التامة  
 من الازل كما قد سلفت قلنا ان يعتذر بذلك ويدل عليه ما اوردته في النورج العلوم في رد عليهم  
 المقام على قدم العالم وهو ان اجواد الفياض المطلق القادر ما حتى لو قطع الفيض كما هو اللازم من  
 حدوث بالاسر يكون تاركا للوجود وهو افاضة الوجود على الممكن مدة غير متناهية وهذا محال واجواب  
 من انه فرق بين امكان الازلية فادليتة الامكان فيجوز ان يكون ممكنا في الازل بدون امكان  
 الازلية وقد مر التفصيل هذا وفي لفظ مدة غير متناهية ما لا يخفى وتبيننا بحث فان الاعتذار لا ينفع في  
 تصحيح المقدمة المدعومة بل هو نافع في التخلص من المعارضة على حدوث العالم ولو حرر كما مر في الاشياء  
 اليه بان العالم ان حدث يلزم حدوثه بدون علته آه لا ينفع هذا الاعتذار ويمكن ان يستنقص صل  
 الدليل المقام بما تقر به ان العدم السابق للمطلوب على وجوده لا يخلو علة من ان يكون امره  
 وهو خلف ان كان ممكنا وان كان واجبا يلزم دوامه واما عدم امره وجود فيكون عدم الواجب  
 علة له لانه علة الوجود او التسلسل في حالة الوجود لولم يكن الواجب علة واما وجودات او عدمات  
 مختلطة واجواب بان العدم السابق لا يحتاج الى شئ وقدمنا ان العدم السابق لمطلوب في وجوده  
 وهو ارادة الله تعالى لوجوده فيما لا يزال او بان ذلك لعدم ومستند الى عدم علة الوجود فان



ذلك لعدم عدم الوجود الازلي وحينه ظاهر ان علته ذلك لوجوده عندنا هو تعلق الارادة ولم يتعلق  
 بذلك الوجود لعدم العلة لعدم المعلول وانما قلنا ان ذلك لعدم عدم ذلك الوجود لان عدمه سابق  
 في الحقيقة ليس عدم الوجود الواقعي لانه ثابت غير مرتفع صلا ولا كس يسمع من اهل المنطق ان صدق  
 المطلقة دائم وهذا كما يقال ان عدم زيد في مكان لا يستلزم عدمه في الواقع بل انما لعدم بالنسبة  
 الى الزمان المتأخر فالعدم السابق عدم الوجود الازلي وفيه ما فيه وباجملة ان تسليم ان عدمه مستند  
 الى عدم معض سباط السعوية في ثوب شبهة ثم العلم ان الدليل يتم بدون تفصيل الذي درده الشرحية ان عدم المعلول  
 لا يكون قوفاً لاس من عدم علته الوجود فان لعدم جزء من الحركة فعدمه مستند لعدم علته الوجود فجميع تلك العلة مع الوجود ذلك غير شغل  
 في عدمها وهو بعدم علمتها وبهذا التقدير غير مختص بالحركة بل يجري في كل ممكن يمكن طريقا ان عدم  
 عليه وفيه نظر فانه يجوز ان يكون من شرائط الوجود عدم المانع فاذا وجد المانع وجد عدمه فان قيل ينقل الكلام  
 الى وجود المانع فيقال ماذا علمته فان كان امرا موجودا فيها وان كان عدم امر موجود فيجتمع هذا الامر  
 الموجود مع عدم المانع وينقل الكلام اليه قلنا يجوز ان يكون ذلك المانع جزءا آخر من الحركة وان  
 عيى الكلام الى ذلك الجزاء يرجع الى ما ذكره اشم وجملة الامران ما ذكره اشم يرجع الى ان يحتاج  
 اليه بالآخرة ولا تيسير كفاية فيما ذكرته بدون ضم مقدمات ذكرها الشارح والوجه الثاني ما يقال ان  
 البقاء غير محتاج الى علة والا لكان عدم المعلول مستندا الى عدم علة البقاء والتالي باطل فالمقدم  
 مثله واما بطلان التالى فلان عدم المعلول لو كان معلولا لعدم علة البقاء لا تنفي في مرتبة عدم  
 علة البقاء لتقدمه فيلزم تحقق الموقوف وهو الوجود او الخارج للمعلول في مرتبة عدم الموقوف  
 عليه وهو عدم علة البقاء وهذا فاسد ولا بالنقض تحريه انه لو صح هذا لوجب ان لا يستند لعدم  
 الى شئ والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو استند عدم شئ الى شئ لتقدم ذلك الشئ  
 على عدم المفروض فيكون عدمه متفيا في مرتبة ذلك الشئ فيكون وجود ذلك الشئ الذي فرض  
 ان عدمه معلول متحققا في مرتبة الشئ الذي فرض عليه لذلك لعدم فيلزم منه وجود شئ في مرتبة  
 شئ هو علة لعدم هذا الشئ وهذا ظاهر البطلان فان شئ الذي في مرتبة ادنى مرتبة وجوده وجود  
 شئ يكون نسبة الى ذلك الشئ كنسبة الذاتيات فكيف يكون ما داله اولانه لوا حلاج عدم لا حلاج  
 الى عدم علة الوجود الموقوف فينتفي في مرتبة الموقوف عليه فيتحقق الوجود الموقوف في مرتبة عدم الموقوف

عليه أما بطلان الثاني فلان العدم للمعلول اذا لم يستند الى شيء فهو مستند الى ذلك الشيء الذي فرض  
 ذلك العدم عدالة فيكون مقتضى ذاته فيكون معدوما في حال الوجود وهو كما ترى وهذا القائل  
 نفسه لا يرضى بكون العدم مقتضى الذات وشنع على من جاز المنع على قول شمس قلا بد لعدسه من  
 صلة تجوز بكون العدم مقتضى الذات واذا لم يكن العدم مقتضى الذات لم يكن مقتضى غير ايضا  
 فيكون متنعاً فلم يكن واقعاً فيكون للمعلول ازلياً ابدياً على انه يظهر من بعض قائل هذا القائل ان  
 العدم اللاحق نقيضه البقاء واذا لم يكن البقاء محتاجاً فالعدم اللاحق اما متنع اذا كان البقاء واجباً  
 او واجباً اذا كان البقاء ممتنعاً والامتناع ظاهر البطلان لو قومه واما الوجوب فلما سلف من قوله  
 عدسه من صلة وايضا يلزم منه ارتفاع الامكان الخاص لان الامكان عبارة عن سلب ضرورة لغيره  
 اي الوجود والعدم بالنظر الى الذات فيكون كلاهما عن استخارج فيكون ذلك العدم مرتفعاً في مرتبة  
 ذلك الخارج فيتحقق الوجود في تلك المرتبة الى آخره فيلزم منه ان لا يحتاج في العدم الى شيء فيرفع  
 الامكان وهذا شقيق من الايراد الاول متقارب منه ويمكن تقرير الكلام على وجه المعارضة بما تورد  
 ان العدم والبقاء محتاجان التبعة لانهما وصفان لشيء فثبوت الذات ذلك الشيء فلا يتحقق ان يتبدل  
 الوجود وايضا يكون الباقي ابدياً ويكون المعدوم معدوماً من الازل واما ان يكون ممتنعاً وهذا  
 فمحش واما ان يكون ممكناً فيحتاج الى العلة فان قيل المقصود نفى احتياج البقاء الى علة هي علة  
 اصل الوجود لان نفى الاحتياج مطلقاً فمحل كلامه ان العدم لا يستند الى عدم علة الوجود والامكان  
 كذا وكذا فيكون قول القائل انكاراً على المقدمة الثالثة ان العدم يستند الى العدم لانه يستلزم  
 عدم احتياج البقاء قلنا وبعد تسليم مساعدة العبارة هذا المعنى وتسلم ان عبارة شمس مشعرة بان العدم  
 لا يستند الا الى العدم علة الوجود ان الدليل الذي اقامته على مداه غير فارق تفصيله ان ما على المقدمة  
 الثالثة ان المعلول غتفت في مرتبة العلة واذا اتفق تحقق نقيضه وهذه المقدمة مستلزمة لنفي الاحتياج  
 في العدم مطلقاً سواء استند الى عدم علة الوجود او الى غيره لان عدم المعلول اذا استند الى شيء سواء  
 كان ذلك الشيء عدم علة الوجود او غيره يتحقق وجود المعلول في مرتبة ذلك الشيء والشيء الذي في مرتبة  
 وجود شيء لا يفيد عدم ذلك الشيء بل ربما يؤكد الوجود بداهة واذا تقرر هذا فنقول يرفع الامكان  
 راساً فان العدم حينئذ يحتاج التبعة الى شيء وهو باطل لما مر فان قيل يجوز ان يكون كلامه متنعاً



قال ليل لذي اوردته في الحقيقة سند والكلام على السند ليس من واجب المحصلين قلنا ان سلمنا ان  
مطلوبه ذلك سواء ساعدت عبارته ام لا لكن يكون كلامنا بيا نالفساد وسنده واذ قد تبين فساد سند  
كانت الضرورة شاهدة باحتياج البقاء وايقار ارتفاع الوجود والاقتناع يهدي الى الامكان وهو  
الى الاحتياج كما مر فثبت المقدمة المنوعة لانه ما كان الباعث على المنع الا بالادراك الاحتمال و  
اذ قد فسد وجه الشاهد على صحة لزوم صحتهما وثانيا باكمل على تقدير ان يكون كلامه مستند لا لا تحريره  
يظهر مما مر في الحدوث الذاتي من انه فرق بين النفي المقيد ونفي المقيد فمعنى كون العدم متفيا في مرتبة  
عدم علة الوجود كون المرتبة مسلوية عن ذلك العدم حاصله ان القضية سالبة لا ان العدم ثابت  
في تلك المرتبة وهذا لا يستلزم تحقق الوجود في تلك المرتبة وتلخيص الكلام ان الوجود في المرتبة نقيضه  
سلب الوجود الذي هو في تلك المرتبة فيجوز ان لا يكون عدم المعلول في تلك المرتبة ولا يكون ايضا وجوده في تلك المرتبة ولا يلزم  
ارتفاع النقيضين فان عدم المعلول هو ارتفاع الوجود من الواقع مصداقه ان لا يصدق قضية محمولها الوجود فيكون نقيضه هو  
القضية التي محمولها الوجود بالنظر الى الواقع واذا قيل هذا السلب والوجود ليست في مرتبة شئ فمصادقه  
ان ذلك شئ ليس متضمنا في صدق ذلك السلب او الوجود ولم يلزم ارتفاع النقيضين وقد  
فصلنا ذلك فيما مر تفصيلا ثم قد يعترض بان الامكان هو علة الوجود والامكان موجود في حالة  
البقاء فيكون محتاجا ثم يجاب بان معنى احتياج الممكن ان لا يقع احد طرفيه بلا علة وهو لا يقتضي احتياج  
في بقاءه الى علة وتحقيق ان الامكان عبارة عن سلب ضرورة عن الوجود والعدم واذ سلب الضرورة  
فالذات غير كافية في كل زمان فرض قال باق له وجود كان ثابتا في حالة الابداع وله صفة كونه في الزمان  
الثاني ولا يخاف في ان الوجود في جميع الازمنة هو الذي كان في اصل الابداع وهو كان من غير انقلاب  
الى الوجود بل يكون اتصاف الماهية بالوجود بالعلة وايضا لا شبهة في ان لا يؤثر فيه علة غير علة الابداع  
فانه لو اثر علة اخرى حصل كحاصل فحال الوجود ليس الاحال المشاع بالنسبة الى الشمس فمادامت العلة  
موجودة لا يتغير الوجود من المعلول واذا فرض بقاء العلة يبقى المعلول فالبقاء هو الكون في  
زمان ثان من تابعات العلة ومن ههنا يكشف لك خلوص حديث الامكان عن شوائب شبهة  
وتدفع ما يجاب به قائل فانه تحقيق شريف وتعلم ان ههنا شبهة تشبث به القائل في رد قول  
الاعلان في الزمان عداه الطارسي والسابق محتشان بالذات تقريره ان العدم الطارسي

مستنع فيكون نقيضه واجبا كما قرر في الطبقات ونقيضه ليس الا البقاء فلا يحتاج الى صلة فضلا عن علة اصل  
الابداع واجواب ان الزمان لا يقارن بالمعنى الذي مر فان الزمان ان فرض قنانية كان وجوده الى  
ذلك النهاية وان كان غير قنانه فوجوده من الازل الى الابد واحدا وليس له استمرار فلا يصح ان الزمان  
يحتاج في البقاء او لا يحتاج على طريق العدول الى المعنى ان الزمان لا يحتاج وهذا السلب عم من ان يكون  
له بقاء فلم يحتج فيه اولم يكن له بقاء فلم يحتج فيه ايضا فيجوز ان نسلم ان نقيض العدم الطارى هو البقاء  
بل ليس نقيضه الا سلب العدم الطارى وهو اعم من ان لا يكون موجودا اصلا او يكون موجودا غير قنانه  
فان ارجع الكلام الى هذا السلب بان حقيقة لا يمكن الا بدنياك لوجوبه فيلزم ان يكون احدهما وكلاهما  
واجبا فان العام اذا وجب فلا بد ان يحقق في واحد من الخواص فنقول لا نسلم ان وجوب الطبيعة  
مطلقا يستلزم وجوب احدية او كليهما فلا يلزم الا وجوب طبيعة سلب العدم الطارى بلا وجوب  
فردية وتبين آخر ليس العدم الطارى عبارة الا عن الانتهاء فيجوز ان يكون الانتهاء متمنا  
وعدم الانتهاء واجبا لا وجوب الوجود والعدم هذا تحقيق شريف قوله كعدم عدم المانع آه فيقسم  
التجوز لطية الاعتباريات فيؤكد المنع الذي تعلق بالا اعتباريات قوله بل لا يلزم اجتماع تلك المانع  
آه فيه نظر فان المانع علة متممة للعدم فلو فرض ان العدم بعد الان الذي وجد فيها ارتفع العدم فبما  
الوجود ومع قطع النظر عن الاعادة لا يعقل ارتفاع العدم اللاحق عن الواقع فلا بد من تحققه الى  
الابد فلا بد من اجتماع عليه مع ما جمعت الموانع بالضرورة فارتفع منع الاجتماع من البين ومشوب  
قول اشهد في اجواب فان جمعت آه من تحمل ما فان اجتماع الموانع لازم التبعة فالترديد لا وجه له حسن  
واجواب ان المانع ربما يجوز ان يكون طبيعة مبهمه وخصوصيات الاشخاص تكون لمفاعة كالا حدة  
فانه موانع من سقوط السقف وخصوصياتها لمفاعة في المنع واذا جاز هذا فليخرج عن تعاقب تلك الموانع فابن لزوم الاجتماع  
فان قلت لا يجوز ان يعدم الموانع بلا خلاف كالعموم مثلا اذا رفع من البين لم يبق خلفه مثله سقط السقف واذا كان سحبا  
كذلك فان اعدم فلا بد من ان يخلت مانع مثله هذا ان العدم فيختلف خروجه الى المانع الذي فرض اخيره فيجتمع الاختلاف في ان  
وجود هذا المانع فيلزم الاجتماع قلنا لا نسلم اجتماع الاختلاف فانه يجوز ان يكون مانع واحد مانعا  
من حركة وخلفا عن مانع وجه سابقا قوله تلك الموانع متعاقبة آه لم يظهر وجه وجه لتوجيه السؤال  
ثم اجواب تفصيله ان اصل الكلام الذي قرره تمام ما في مستند الامام حجة الاسلام كان حاصله ان



عدم الحركة اى جزئها يحتاج الى علة التبتة فعلة اما امر موجود او عدم امر موجود اى يكون كل واحد  
 منها على تقرير عليه ما علة متممة لوقوع ذلك لعدم فيكون مجتمعا مع العدم التبتة حادثا معه لانه  
 لو كان موجودا قبله لم يكن سببا للعللة التامة فيحتاج العدم الى تتم آخر ونحو الكلام اليه فيحتاج لكونه  
 حادثا الى علة حادثه متممة فيجتمع معها ايضا وهكذا فان كان الكل امورا موجودة لزم اجتماعها مع العدم  
 وان كان اعدا ما فالاعدام كلها حوادث مجتمعة مع العدم المفروض الذي يطلب علة فيجتمع تلك الامور  
 التي تلك الاعدام التي فرضت عللا لاعدامها مع وجود تلك الحركات التي يطلب لعدماها العلة  
 فانه لو لم يجمع في وقت وجود تلك الحركة لا يتحقق عدم محدثه مع عدمها ولم يتحقق ايضا وجوده على  
 ذلك لفرض فلا ريب في تجوز ارتفاع التقيضين ههنا وان كانت تلك الامور مختلطة من الوجودات  
 والعدمات فكل من تلك الوجودات والعدمات مجتمعة حادثه مع العدم الذي يطلب علة بمثل  
 البيان الذي مر فتحقق امور موجودة مرتبة بوساطة العدم وان كانت تلك الامور مستلزمية للوجود  
 كاعدام اعدام الموانع فكذا تلك ايضا حوادث مجتمعات لما مر وانما حاصل ان العلة القريبة لعدم الحركة  
 مجتمعة معه حادثه مصاحبة له والعلة القريبة لهذه العلة ايضا مجتمعة وحادثه معها ومع شئ يكون  
 مع تلك العلة فيلزم اجتماع تلك العلة بان كانت موجودات مع العدم فيلزم اجتماع الموجودات و  
 ان كانت اعدا ما فيلزم اجتماع الموجودات مع الوجود لا العدم وعلى هذا قس فعلى هذا ما ذكره الشيخ  
 اولاً بقوله على تقدير ان يكون عدم كل جزء مستندا الى عدم عدم الملح المستلزم بوجوده لا يلزم الترتيب  
 وثانياً بقوله بل لا يلزم اجتماع تلك الموانع بحوان ان يكون آه غير وارد على ما قلنا في التقرير فان الاجتماع  
 ضروري داما للترتيب فالعلة ان كانت امورا موجودة واعداما لها او مختلطة فالترتيب ظاهر و  
 ان كانت امورا مستلزمية لاسور موجودة كاعدام اعدام الموانع فلا يثبت الترتيب بما ذكره في الجواب  
 فانه اين التعاقب في الحدوث بل تلك الامور مجتمعة في الحدوث وان بين الترتيب بوجه آخر فلا و  
 ايضا وبجملته الامر ان كانت العلة منحصرة في الوجودات والعدمات والمختلطة فلا ورود لعدم الترتيب  
 اصلا وان لم يكن منحصرة بل يجوز ان يكون من العلة ارا اعتباريا مستلزما للوجودات فالترتيب  
 بين الاعتباريات ثابت داما للموجودات فلا يثبت الترتيب فيه لما ذكره اشم فانه ما اذا  
 ان انقل الى العلة وقد كنا يجوزنا تسلسل العلة في الامور المستلزمية للوجودات فالذي يقضي لدفعه

ان يضم الى ما افاده اشم وهو مثل ان يقال ان تلك الامور مستلزمت ان كانت اعدام الموانع  
فالترتيب بين الموانع بامروان كانت غيرا فيما فصلنا سابقا فتذكره اوان الموجودات لوازم تلك  
الامور المترتبة بهذا الاعتبار يتحقق فيها الترتيب هذا ثم لا حاجة بقوله تلك الموانع متعاقبة  
سنة الحدوث مشعرة بان التعاقب لازم وهو كما سدد ولا حاجة اليه وهذا ظهر فساد ما يقال  
من منع كون العلة اما وجودا مراد حدثا واما عدم جزو موجود من علة وجوده فانه يجوز ان يكون  
علة الحدوث معه فان المعد يكون له وجود وعدم سابق وعدم لاحق وهذا لعدم حدوث مجتمع منع  
والوجود قد فرض ان تاثير العدميات في مثلها لا يكون الا بتاثير الوجود في الوجود وينقل الكلام  
الى ذلك المعدوم وهكذا ان ينكر ذلك المفروض فيرجع المنع الى ان الوجود كما يستلزم  
وجود عدم كذا يستلزم عدم الى وجود وان نقل الكلام الى هذا لعدم تليكن العلة مثل هذا  
العدم فما لزم الاتسلسل العدميات واما الوجودات ففيه تسلسل مجتمع ايضا لكن لا ترتيب فيه و  
ان نقل الكلام الى الوجودات يجاب بان علتها المعديات فهذا لا يراد وادان كان اشم في صدر  
البراهين كما هو الظاهر وان كان في صدره لا لزام ففي وروده خفاء فان هذا التجوز يستلزم وجود  
سلاسل غير متناهية وهو خلاف مذهب الخصم وان قرر الكلام بان الحركة لما كانت سرمدية فلهذا وجود  
وعدمات ينقل الكلام الى كل واحد منها فيقال علة هذا الاعدام اما وجودات او عدمات بمعنى ان  
علة هذا العدم او علة ذلك لعدم وهكذا ويدعى اجتماع تلك العلل في نفسها بمعنى ان علة عدم  
دورة مجتمع مع علة عدم دورة اخرى وهكذا فيمنع تنوعه ان يسأل بان عللها لا يلزم ان مجتمع  
آه فهذا المعنى اليتقن بالعبارة ويجعل قوله فان قلت تمينا للواقع لا يراد اذ انا قد نقل الكلام الى علل  
العله للعدم المفروض ثم الى علل تلك العلة هكذا كما يلوح من عبارة اشم في التقرير ولا اثر  
ولا عين لا داعي لاجتماع علل اعدام اجزاد الحركات ويخرج احاصل بقوله فان قلت ان كانت  
مستندة الى اعدام اعدام الموانع ولا يلزم اجتماع موانع كل واحد من الحركات وان كان هذا التقدير  
مما ينسق اليه الكلام السابق وادع فيه الاشارة الى ان المدعى ثبت على هذا التقدير ان لا يكون  
قوله قلت آه مشيرا الى ان تلك الموانع ان جمعت فظاهر ولا ينقل الكلام الى علل كل واحد  
منها وادع فيه اشارة الى ان هذا يستلزم سلاسل غير متناهية فهذا من قبيل نزاع خفي



قبل الوصول الى الغدير فان الكلام قد ينحل الى العلل لكل حلة سواء كانت وجودات او  
 عدمات او مختلطة ولا حدودى لتلك الاشارة في هذا المقام مع انها كانت حاصلة فيما مضى هذا  
 ما يتعلق بعبارة الكتاب ولعل السرد يحدث بعد ذلك امر او يعلم انه وقع من اشياء بنز من الاختار  
 في تحرير مذهب خصم بلا امتزاج فلا بأس بان نفصل كلامه في ربط الاحداث بالقديم ليظهر بطلان  
 اسرار القول بغيره فنقول قال الحكماء ان الاحداث لما امتنعت عن ان تستند الى القديم  
 لا بد لها من اسباب هي حوادث فتلك الاحداث وان وصلت الى حد اللاتناهي فلكل في حكم  
 واحد في احتماله ربطها بتلك الاحداث التي فرضت معلولات مع القديم فلا بد من اسباب حادثه  
 متعاقبة يكون لوجوداتها السوابق وبعدها التلاحق رابطة بين الاحداث المعلول والعللة  
 القديمة ثم ان استندت تلك الاعدام الى امور لا فقت الى وجود سلسل غير متناهية احاد  
 من سلسلة غير متناهية كما مرت الاشارة اليه وهو خلاف مذهبهم مع انه يفضي الى المحال ايضا  
 فلا بد من شئ حقيقة تجرده وطبيعة تصرفه يكون بحسب ذينك الوصفين اى السردية وتجدد  
 صادرة من القديم ورابطة بين الاحداث والقديم وذلك الامر هو الحركة فان حقيقتها ليست قائمة  
 من اجزاء بالفعل حتى يفضي الى اجزاء لا يتجزى او انحصار الامور الغير المتناهية بين الحاصرين بل  
 هي امر واحد متصل قابل لانفراض الاجزاء وهذا الاتصال ثابت لها بواسطة الزمان كالأجسام  
 فان انفراض الاجزاء فيها بالذات والاعراض يفرض فيها الاجزاء بواسطة العللة انما فادت وجود  
 الجسم او وجود سواد مثلا في الجسم وهو بذاته صالح لان يفرض فيه الاجزاء والسواد بواسطة صالح  
 لان يفرض فيه الاجزاء ولا تأثير للعللة في اجزاء الاجسام او السواد متعدد فذلك الحركة افيدت  
 بذاتها وانفراض الاجزاء بالنظر الى الزمان والمسافة لا بتاثيرات متعددة في ايجاد الاجزاء واعدادها  
 الا ان التفرقة بين الاجسام والحركات باعتبار انفراض الاجزاء المجتمعة في الاجسام وانفراض  
 الغير المجتمعة في الحركات هذا معنى ما نقل في القرا باغية عن بهمنيار صاحب كتاب التحصيل وتعلق  
 عليه افواه الحكماء ولولا ان في الاسباب ما يعدم لذاته لما يصح وجود الاحداث وذلك هو الحركة  
 لذاتها وحقيقتها نفوت انتهى كلما يفهم من كلما تتم الفهم وعباراتهم اجسام ومن ههنا لاج  
 لك وجه من قال ان نسبة القول بسلسل المعدات الى الحكيم افتراء عليه وقد كنا اشهرنا

فيما سبق قد ذكره فانه سيظهر لك جليته حاله وزيافته ماله وهذا التقرير انرفع اعتراضات هشام الاول  
الزمامه على الحكيم في حاشية المتعلقه بذكر رايه من افضاء مذهبهم على خلاف ما هو عليه وهو وجود  
سلاسل غير متناهية كما قدمنا في الثاني ما في الكتاب من طلب العللة لاعداد الحركات فحينئذ قد لا تأتي  
روحية الاسلام على الحكيم اعصاراً او تقلبت ريجيمينا ويساراً وهذا الاعتذار لا يفي بحسب ما دوة الحكماء  
عليهم فان للشارح ان يعود ويقول هذه الحركة المتصلة الغير القارة امر ممكن فلا بد له من علة فان  
قيل انها قديمة تستند الى مثلها قلنا الحركة موجودة في تمام الزمان ولا يوجد في آن فرض فيه ولا في  
جزء منه والقديم ليس بوجوده في تمام الزمان بتلك الصفة بل كل آن فرض فيه وهو موجود فيه  
فيلزم التخلّف في ذلك الآن فان قلت ان علة الحركة القديمة اما العقول او الواجب تعالى  
وهما ليسا بزمانيين ولا آيين بل هما في الدهر المحيط بالزمان او في السرمد فان نسبة الثابت  
الى مثله سرمدية فالحركة القديمة في الدهر لا تتخلّف عنها ولا يسبقها عدم في الدهر فالحاصل ان  
التخلّف في الدهر غير لازم والتخلّف في الآن او في جزء من الزمان غير مفروض بل ضرب من التمثيل بان  
قد يما اوجد فلما قطره على مقدار وذاك لعل لقديم متخلّف عنه في المكان ولا محذور فيه لا يقال  
على هذا فليجز ان يصدر زيد الحادث اليوم من القديم فان في الدهر لم يسبقه عدم سابق فهو في  
الدهر مجتمع مع القديم والمتخلّف قسماً لا يمتثل ان كل حادث زمني فهو حادث دهرى فكيف  
لا يسبقه عدم في الدهر لان هذه الكمية ان ادعيت فعليك البرهان وما ذكر في بيانه لا يخلو عن  
خذشته وان قلت انه مسلم انهم فقد انكر عليه لان معلول القديم لا يلحقه عدم زمني ايضا قلت لا يمكن  
لك ان تقول سقوط العروق اعواد مذهب انهم فانه مخالف طوره بلا شائبة ترحم وان كنت مجوزاً  
من عند نفسك للخلوص عن المضيق فلك وجه اما الاول فلان مذهب المتخالف ان الغير القار لا يستند  
الا الى الغير القار كما في الشفاء وكتب المتأخرين مشحونة به ولا جناح ان ينقل عبادة الشيخ فانه رسيم  
قال في النيات النجاة في المقالة الثالثة في بيان اسباب الحركات بعد ما بين سبب الحركة الطبيعية  
في اثنا وبيان سبب الحركة الامادية بهذه العبارة ولولا حدوث احوال على علة باقية بعضها علة  
لبعض على الاتصال لما امكن ان يكون حركة ثابتة فانه لا يجوز ان يلزم من علة ثابتة امر غير ثابت  
وانت تعلم من هذا ان العقل المجرد لا يكون مبدأً قريباً بحركة بل يحتاج الى قوة اخرى من شاتها



ان يتجدد فيها الارادة فان انتهيت لتفصيل فارجع الى ذلك الكتاب في ذلك المبحث اوست  
 ابانة حكمة الحركة الفلكية فان في هذا المقام ايضا تفصيلا ومثل هذا وقع في الشفاء وفيما نقلنا كفاية فلا حاجة  
 بنا ان نستوفى كلام الشيخ من كل جانب ثم قال بعد قسط من الكلام وقد اشار المعلم الاول في كلامه  
 في النفس الى اصل ينفع في هذا الموضع واذا قد تلوت هذه السورة وتليت هذه الصورة فاستمع الى حركة  
 التي اثبتوها واسطة في ربط الاحداث بالقديم لا بد لها من سبب كالحركة غير قار وله سبب آخر  
 غير قار ولا يدور الى الحركة الاولى فلا بد له من ثالث وهكذا يلزم التسلسل المستحيل فان قلت نحن  
 نجعل الواسطة الحركة التوسيطية وهذا امر ثابت قلنا لا يطابق كلامهم قال الشيخ في المقالة الثالثة  
 من الهياة النجاة في دفع شك اوروست في صلة الاحداث بانها ان كانت قديمة فاحداث قديم وان كانت  
 حادثة يلزم التسلسل فتقول في جواب هذا ايها المشكك انه لو لا سبب شئ من شان ذلك الشئ  
 ان يوجد بلا ثبات او ثباته على الكدوث والتجدد على الاتصال لما حدث حادث ثم يبطل ثالث  
 هذا المتجدد من الاجزاء التي لا تجزى فاما هذا الشئ فهو الحركة على ان التوسيطية ان كانت قديمة  
 فلا يكون واسطة وان كانت حادثة فلا بد لها من حادث آخر ويعود المحذور وتحقيق قول  
 الفلاسفة ان الحركة حقيقتها امر متصل وحداني يكون مصححا لانتزاع اجزاء تباين البقاء بذاته  
 بل كل جزء منها لا يمكن ان يوجد في غير احد الذي وجد فيه فوجودات اجزاء الحركة في ضمن وجودها  
 في حدود وجدت فيها ممكن وكذا اعدامها في تلك الحدود لعدم الكل واذا كان وجوداتها في غير  
 الحدود التي وجدت فيها مستحيلا بالذات وكذا بقاءها فعدماتها اللاحقة والسابقة واجبة فلا يحتاج  
 الى العلة اصلا ويصح صدورها عن القديم القار ولا يلزم التخلف المستحيل فان المستحيل من التخلف ان  
 يوجد العلة ولا يوجد المعلول بنحو من الوجود مع امكانه وسعة ذلك النحو وههنا لم يلزم التخلف  
 الوجود في الآن وتخلف البقار وذا غير ممكن له فاذا اوضح صحة صدور غير القار عن القار وطل  
 الاستلال يلزم التخلف والذي يظهر من كلام الشيخ في الشفاء ان الطبيعة الثابتة لا يصدر عنها  
 امر غير الثابت ولعل وجهان الطبيعة الثابتة عدمية الشعور فلا يكون مقتضاها غير ثابتة لان مقتضاها  
 ما لو خليت عن القياسات التزماتها وهذا لا يتاقي في غير القار والذي ينطق كلامه في النجاة في الحركة الاولى  
 من لزوم تواردها حال فالمراد التخييلات ولا يلزم ما ذكر ان لا يصح صدور غير القار عن القار و

اذا درست هذا الما اليسر طريق ربط الاحداث بالقديم فانه يجوز ان يصدر حركة قديمة اذ ليست بابتداء  
فان اجزاء احداثه يصدر بشركة تلك الاجزاء احداث فاذا طرأ على جزء من تلك الاجزاء عدم انطوائها  
العدم الاحداث المعلوم ثم ان اكتفوا بجواز صدور الحركة الارادية بتصور كلي بان يتصور بوجه كلي  
حركة جزئية فينبعث به الارادة المتعلقة بتلك الحركة الجزئية فالامر سهل فانه يجوز ان كان تلك  
في الازل تصورا الحركة الغير المتناهية بتصور كلي وانبعثت الارادة المتعلقة بها في الازل فوجدت  
الحركة الازلية الابدية على حسب اعتبارها لوجودها بما يوجب الميل الى ابدى لكن لا يلتفون بتصور كلي في صدور  
حركة جزئية بل بشرطون تخيلا جزئيا لا نبعاث ارادة متعلقة بحركة جزئية وتخيّل الحركة الغير المتناهية  
لا يمكن لعدم سعة القوة المتناهية حصول غير المتناهية فيها فلا بد من تخيّل قدر متناه ثم بعد ذلك  
قدر متناه آخر كما فصل في شرح الاشارات فاستمع انه لمحق عزيز واورد لمحقق في آخر النمط الثالث  
من شرح الاشارات ما يرفع ذلك القيل والقال وتبين حقيقة كمالها ما علم ان الحركة ذات حجتين الاولى التوسطية  
والاخرى في صحت صدور ما علم بالقديم الثانية القطعية وهي الواسطة في ربط الاحداث بالقديم وهي ارادية تصدر من  
القديم بواسطة ارادات جزئية للنفس الفلكية وتلك الارادات من تخيلات جزئية فان عيبت  
الى التخيلات فنقول بين الحركات وتلك الحركات من الارادات لا على سبيل الدور وتفصيله ان  
هنا سلاسل ثلثة الحركات والارادات والتخيلات فاذا تخيّل دورة مثلا ثم حدث فيها شوق و  
ارادة فحدث تلك الدورة فاذا وجدت الدورة فحدثت تخيّل دورة اخرى وهذا التخيّل يهيج  
الى ارادة دورة فحدث تلك الدورة ثم يهيج هذه الدورة الى تخيّل وهكذا من الازل الى الابد  
فكل من السلاسل متولدة من الاخرى بلا لزوم دور وتسلسل وهذا الكلام لا يخلو عن غرابة  
لانه قد تقرر عندهم ان الحركة لا توجد الا عن ميل وان المتحرك لا يتحرك الا باحداث ميل والارادة  
المنبعثة عن تخيّل دورة لا يحدث الدورة الا باحداث ميل بالدورة وهذا الميل هو الموصل الى  
حد ويتم له دورة بوصول المتحرك اليه فهذا الميل باق عند وصول المتحرك ثم بارادة منبعثة عن تخيّل  
كل دورة اخرى يحدث هذه الدورة الاخرى باحداث ميل آخر وهذا الميل آني لان الميل ليس الا آتيا  
ولا يمكن ان يحدث في آن الوصول الى الحد الاول لان هذا الميل يقتضيه المقارنة عن ذلك الحد  
فان حدوث هذا الميل غير ذلك الآن واذا استحال متالي الاقامة لا بد ان يوجه بينهما ان قوله



سكون لا نقطع الدورة الاولى وعدم حدوث ميل الدورة الثانية لما ذكرنا بجملة اذا تعددت  
الارادات وجب تعدد الميول وكل آفة سيلين منها زمان سكون بالبيان الذي اثبت الشيخ  
ابو علي لسكون بين الحركتين ببيان مقدماته ههنا فمثل هذا المحقق عزيز وفيه عدة شكاك **الاول**  
وهو ضعفها ما اوردوه الا امام الرازي من ان الحركة ان صحت عليتها فباستمرار احدها والاعلام  
لا تحقق له في الخارج وما لا تحقق له في الخارج كيف يؤثر فيما لا تحقق وتيقرب منه ان الحركة نفسها  
معدومة في الخارج كما اتفق عليه كتب المتأخرين وزعم اشم انه مذهب الخصم فلا يصح وساطتها و  
وجه ضعفها ظاهر فان الدليل ما قام على استحالة وليس شرطية الوجود للمعدات والشرائط والمقرر  
انما هو شرطية وجود الفاعل ولا كلام لنا فيه ههنا وفي الثاني تلبيس آخر فان الحركة عند خصم غير  
معدومة وزعم اشم من بعض عبارات الشيخ وقد اجاب بعض المارة بان مفردا ما نفى الوجود الا في  
لكن يرد عليه ان الحركة وان سلم وجودها في الخارج فلا خلاف في ان اجزاءها معدومة والمعدم لا يصلح  
للتأثير فالوجه في الرفع هو الاول والثاني ان حاصل هذا الكلام يرجع الى ان الحركات بغير  
منتظمة بالارادات وهي بالتحيلات وهي بالحركات وهكذا على هذا الوجه ولا خلاف في ان اجزائها تلك  
السلاسل لما استندت الى اخواتها فلا بد من امر يحتاج احدها اليه وما قالت اولاً ان عدم الحركة  
لذا انها فلا يحتاج الى شيء غير ظاهر لصحة لان البداهة حاكمة بان وجود شيء لو احتاج في الخروج  
من الوجود الى الوجود ليس يحتاج في عدمه ايضا البته الى امر آخر ولا يمكن استناد عدم جزئ من الحركة  
الى عدم جزئ من الوجود انتهى هي علة الحركة لانه ينقل الكلام اليه فان استند الى عدم تخيل  
ينقل الكلام الى هذا العدم وهذا لا يستند البته الى وجود الحركة يوجد بعده لانها معلولة له فكيف  
يكون علة لعدمه وايضا ان عدم عديم القرار آفة وجوده زمان في فلا يجمع معه لا باعتبار وجودها  
وهو ظاهر ولا باعتبار العدم فان العدم اللاحق متأخر بكثير والسابق اذلي ولا يستند ايضا  
الى وجود الحركة سابقة لسيبقها فلا بد من علة اخرى وهي اما وجود شيء او عدمه آه والحال ان خبر  
حركة ولكن آخرة الارادات ولكن بجزء التخيل ولكن سيجع علة لبب علة لا ثم علة لتخيل وهكذا لا يخلو ان ب  
مجمع مع اوله على الاول فلا خلاف في ان العدم هي بلا علة لان عدمه ان يستند الى عدمه وعدمه ب الى عدم  
ج فعدم سيجع مع ج فان جاز من عدم امر آخر او وجوده غير عليه ماني الكتاب وان لم يكن ب مجمع

مع ان يكون احصلا بعدم ب ولا شبهة في ان عدم ب مع عدم حركة متصل نهايتها مع آ ثم  
يتقل الكلام الى وجود ب ولا يخلو ان وجوده مجتمع مع ج ام لا فان كان مجتمعاً فعدمها معاً  
فيطلب له علة وان لم يكن مجتمعاً فعدم ج سبب لب فهنا وجه ثم عدم فوجد معه ب وب عدم فوجد  
معاً ولا شبهة في ان عدم آ متأخر عن وجوده فلا بد له من علة خارجة عن عدمي ب وج ووجودها  
ولا يصح ان التحليل الذي وجد مع عدم آ علة لا لان التحليل حادث به قاطل وانظر الى مساعي  
اشد واحسن بتدبيره الثالث قريب المأخذ من الثاني ان ج وب هـ ان اجتمع كل منها مع  
اخيه فيخرج من علة أدنى فيض الى التسلسل لان ج ان استند الى حركة سابقة على آ وهي قد  
انقطعت فلا اجتماع بل ج تولد من عدم هذه الحركة السابقة على آ فلا اجتماع وهو خلاف المقروض  
وان لم يجتمع فيكون آ بعدم ب وب بعدم ج فيكون وجود ج لعدم الحركة السابقة على آ ولا شبهة  
في ان عدم المتدرج آ في وجوده كما هو المسلم زمانى فيلزم ان تحلت فانه في الآن الذي وجد  
العدم فيه قد ثبت العلة التامة وما وجد المعلول فان جوزه ذلك بناء على ان الوجود المتدرج  
لا يمكن ان يكون آنيا فلا عائق من تميز علة القديم للحادث بناء على تميز ان الممكن لا يمكن ان يكون  
ازلياً وان قال قائل ان الازادة والتحليل آنيان فيكون آسن عدم ب آني وب من عدم ج  
آني فالحركة التي هي سابقة على آ صدرت من ارادة تحليل آنيين وكذا فنقول ان هذا مستلزم  
بمثل ما مر وجود العلة بدون ان يوجد المعلول كما هو ظاهر في عدم ما استلزمه الشيخ والكلام  
كان مبني عليه والرايع ما ورد فيهم من انه اذا جازان يكون كل قطعة من الحركة علة معدة  
للقطعة اللاحقة من التحليل والازادة وكذا يمكن ان يقال كل سابق من الحركة علة معدة  
للاحق منها الى غير النهاية من الطرفين من غير استناد الى امر خارج فالاستناد الى امر خارج فيما لا يدور  
عليه وهذا الكلام من اشد لا توجه له في هذا المقام فان الجيب مانع والمنع على السند غير محيد الا انه  
لما كان مذهبهم ذلك وربما يوردون تلك المقالة على سبيل الاستدلال كما يشير اليه شرح الاشارات  
او رد عليهم واجابوا بان الحركة الارادية لا بد من استنادها الى الازادة ثم الازادة الكلية غير  
نافع فان نسبتها على السواء فلا بد من اعادة جزئية مستمرة على سبيل التعاقب ثم تصرف الازادة المفردة  
لا يمكن استناده الى نفسها فحين ما ذكره وفيه كلام فان توقفت الحركة الارادية على الازادة



لا يستلزم تدريج الارادة فانه يجوز ان يكون ارادة قارة علته بحركة مع عدم حركة سابقة ثم عدوها  
 علته بحركة اخرى وهكذا الى ان يقوم برهان على خلاف ذلك انما خمس ما اورده بعض الفضلاء  
 ان الحركة امر واحد متصل لا جزؤه بالفعل كما يحسم المتصل فلا معنى لتاثير العلة في اجزائها لانه ليس  
 في الواقع الا الحركة مشخصة واحدة وكذا الارادة متحدة متين فلا يقبل الامر الواحد تاثيرين كما يحسم  
 بعينه فان فاعله او جوده مرة واحدة لا ان للعلل تاثيرات في نصف فنصف ويخرج من هذه الاشكال  
 ان لا يوجد جزاء حركة في شيء فيخل الامر ان كان قيل نحن نعتبر التاثير باعتبار تجدد الاوضاع  
 قلنا الافراد الالائية ليست بمحققه واما حالها الا كنقطة في اوساط الخط والخطوط في محيط الكثرة  
 واما الافراد الزمانية فهي متصلة فهي امر واحد فيعود واما زمني فمقري ويمكن لاحد ان يدفع بانها وان كانت  
 متصلة واحدة لا اجزاء لها لكنها تختلف سائر المتصلات القوار كما لا جسم بان حقيقتها ليست  
 محض الفعلية ولا محض القوة فلها جتان فباخذ كجنتين وهي القوة ليست بحسب الاجزاء الى علة  
 فقد ظهر من هذه الاقاويل ان ما عولوا في النقطة لا يفهم ذلك ان تقول من عند نفسك  
 ان الحركة امر واحد متصل قديمة ما شئت رايحة العدم فصدورها عن القديم لا يوجب التخلف فان  
 العلة القديمة يسرمة بمعنى انه لم يسبقه عدم في الواقع والحركة كذلك ولا يتوجب طلب العلة لا علم  
 كما مر ولا يرد عليه ان القديم محض الفعلية والحركة على خلاف ذلك لان طبيعتها لم يقبل الفيض  
 الا بهذا النحو فما يوجد الا بحسب سعتها هذا اذا كان العالم قديما واما اذا كان حادثا فلزوم التخلف  
 صريح فان الحركة قد سبقها عدم في الواقع فوجد القديم ولم يوجد معه معلوله وهو معنى التخلف  
 ويعلم من بعض عبارات خايفس مجترة الفلسفة ان هذا الاعتذار ايضا ياتي على تقدير حدوث  
 العالم وهذا لا يظن صحتها فان التخلف لازم صريحا كما سلف وان جوز بناء على ان الحركة لا تقبل  
 الفيض الا زلي فهذا الفتح باب المعذرة في كل حادث ولا ضرورة في جعل الوساطة في الحركة  
 فتأمل وليكن هذا آخر ما يتعلق بهذا المقام فان للبحث سبعة وللقيام ضيقه قوله الوجه الرابع  
 ان آتى القرابة كونه هذا الجواب وما يتلوه وجها آخر من الجواب محل تأمل فانه ليس له دخل على  
 شيء من مقدمات الدليل للنصم هذا الذي هو الظاهر انه دخل على جواب وجه الثالث فلا يسن  
 جعله وجها آخر من الجواب وله هذا مثال هذا من وجوه الاعتراض على الدليل فلان يجعل

قول الامام حجة الاسلام وجها عليه اولى وفيه انه يجوز ان يكون دخلا على جواب الوجه الثالث  
وقوله فليكن قول حجة الاسلام آه لو قلنا بذلك فلا شناعة لكن لما كان قول حجة الاسلام حاصله  
ايراد نقض الدليل هذا تبين فساد بوجه اخر غير مستخرج من مقدمات الدليل لم يعد قول حجة الاسلام  
وجها آخر واجماصل لما انفرد الكلام الى تصوير اعداد امور غير متناهية بحيث لا يضره الدليل المقام على  
قدم العالم اورد على ذلك التصور فيكون لهذا الوجه دخلا على الدليل فان صحة الدليل كانت توفى  
على صحة اعداد امور غير متناهية وفيه ايضا انه يجوز ان يكون دخلا على دليل خصم القائل بان التسلسل  
محال فكانه قال لا سلم بطلانه فان الخصم قد جوز في المتعاقبات فاجاب خصم الفرق فقال يجب  
غير معقول وفيه ايضا انه يجوز ان يكون معارضة بما تحريره ان العالم حادث لانه لو كان قديما  
لا بد من سلسلة الاحداث في ربط الاحداث بالقديم وهو غير معقول او بما تحريره ان القديم  
صنفان صنف شخصي وصنف نوعي او مثله ومعنى خصم القدم بكلا صنفيه فقال المعارض هذا  
الصنف غير معقول فيكون معارضة في بعض المدعى ولا يذهب عليك ان سياق الكلام فيجوابه  
يجدان الوجه المذكورة والاقرب الوجه الاول اذا امر في ذلك سهل وقد لاح من ههنا ان  
قول من قال ان هذا الوجه وما يتلوه لا يصلح الا المعارضة قد شاب اخفا وقوله ويلزم من توارده  
احداث آه حاصله ان ههنا مقدمة صادقة وهي ان القديم يجب ان يكون له حالة يتحقق معها  
على كل حادث والتوارد يجب ان لا يتحقق معه تلك الحالة لان توارده احداث الغير المتناهية  
يجب مقارنة القديم مع واحد من الاحداث ابدأ وكل مقارن لك لا يكون سابقا على كل واحد  
منها قال التوارد يجب ان لا يكون سابقا وهذا يجب ان لا يتحقق تلك الحالة للقديم فلو كان  
التوارد ثابتا لزم اجتماع المتسايفين ههنا فالمتقدم لك آه قد درست هذا خلاصة على ما في القراية  
لا يخفى عليك ان مال المقدمة المقاتلة ويلزم من توارده احداث آه ومال المقدمة المقاتلة اذا  
كان مقارنا آه واحد بل الاولى اخص فانح وما تحته غالبا عن التحصيل وغالبا ان التحويل  
قوله هذا بدهية الوهم ان في القراية الغيبة الظن ان حكم الوهم انما هو الحكم بانه يجب ان يكون له حالة يتحقق  
معها سبق القديم على كل واحد مما يصدق عليه احداث حيث اراد بالحالة الوقت المصين ويعد  
يستنتج منه الحكم بالمنافاة فالحكم المذكور بدهية العقل لا بدهية الوهم وهذا تهويل غريب عن التاكيد



فان مراد الشارح بقوله هذا براهمة الوهم ان هذا الحكم من حيث انه مستنتج من تلك المقدمات التي  
 بعضها كاذب محض براهمة الوهم لان بعض مقدمات دليله يشوبه البطلان كانه قال هذه الدعوى  
 براهمة البطلان يحكم بصحتها براهمة الوهم لان مني تلك الدعوى مقدمة كاذبة يحكم بكنهها بالعقل  
 الصحيح والفهم الصحيح ومثل هذا الكلام ليس بعزير واثار اليه بقوله وانما يلزم ما ذكره لو لم يبق القيد  
 آه فوالا يضح واليه اشار بقوله لان تقديم القديم على كل فردا وتبيان آخر بما يتعرض للنتيجة  
 من مقدمات بطلان بعضها او كلها ظاهر عند المعترض اولاً اي اذ الى ان تلك النتيجة غير لازمة منها  
 كلها او بعضها في اول الامر ثم يشتغل بتفصيل ما ادوع في الايام ووهنا امر حسن اليق يعلم البلاغة ولو سلمنا  
 مسلك بعد نقول ان اهم الاشارة راجع الى كل ما سبق كانه قال ما ذكره المعول براهمة الوهم  
 لا براهمة العقل وهو حكم بان ذلك براهمة العقل ظاهراً بانه لازم من صوابه مع انه غير لازم منها نعم  
 قول المحشي قتال لو لم ينسب اليه في توجيه التامل بالنسبة قيل في دفع كلامه اشم على قول المعول بان  
 مراده من قوله هذا يوجب ان يكون حالة انما ان مصداق قوله الكل الافرادى كما في صدق الكل  
 على جزئية في عقد وضع للمحصورة ومصلحة الحكم على كل واحد واحد بدون قيد الافراد والاجتماع كما في  
 كل انسان حيوان فيتم دفع ايراد الشارح بمنع منافاة سبق القديم على كل واحد ومقارنته لبعض منها لان  
 يكون الحكم بسبقه على كل واحد منها بشرط الافراد اذ لو اعتبر مع الاحداث الغير المتناهية لم يكن للقديم  
 سبق عليها ثم قيل في تصوير قوله واذا كان مقارنا ان الايجاب الجزئى منات للسلب لكل سواد كان  
 لبعض معين او غير معين وترجم اندفاع منع المنافاة وتقية نظر فان ارادة الكل الافرادى لا ينظر منفعة  
 وتفصيله انه ان اراد ان القديم يوجب ان يكون سابقا على كل واحد من الاحداث اعم من ان يكون  
 منتشرا او يكون غير منتشر فغير مسلم صدقة نعم ان كان القديم قديماً بالنسبة الى الانتشار ايضا وههنا  
 ليس لك بل الانتشار قديم وان اراد غير ذلك فغير نافع كما هو الظاهر ثم قوله ان الايجاب الجزئى انما  
 فيه شبهة فان القضية المعقودة من الفرد المنتشر اما شخصية او جزئية ولا ينافى الكلية فان الجزئية  
 التي هي نقيض الكلية هي التي حكم فيها على بعض ما حكم عليه في الكلية ففى الكلية ان كان الحكم على كل فرد  
 بحيث يشتمل الانتشار فقد عرفت حاله من منع صدقها وان كان على غير المنتشر فمناقضتها غير  
 مسلم وهذا وان كان القول به لم يصح به الكتب فلا خلاف في ردائها ولا اقل من انه ما صرح

بكله ايضا وان فرض تعميمها فالمطالبة بالبرهان وان رجع الى البدايه فلفظ مشله في الخلفات وتوحيده  
ان بعضهم عدوا نحو اربعة من اسوارا بجزئية مع ان هذا ينفي المناقضة وتجه التاميدان بعضا لوجوب  
الجزئية لا يناقض الكلية فليكن ما نحن فيه من ذلك لبعض ان لم يعم الكلية الانتشار وان عزم فلا كلام  
كما مر ثم ماذا يقول هذا القائل في قول القائل ان كل فرد من الورد لا يبقى شهرا وفردا باق كل شهر  
والقول القول فان قلت قد قال بان هذا الكلام ظاهري ينفي على معرفه دون حقيقة قلنا كل بل على حقيقة فان الورد  
موجود كل يوم من الشهر وجود الفرد هو وجود الطبيعة فقد صدق طبيعة الورد ما خلا عنها الشهر ووجه  
لا يخفى في صدق بقا الفرد المنتشر فان قلت سلنا صدقه لكن لانم صدق ان الورد لا يبقى شهرا بل  
انما يصدق اذا اخذ بقيدا لا نفرد وفي الكلية لا ملاحظه له قلنا الان حصص الحق منك لان حاصل  
كل ما كان القضية القائلة ان وردا ما محفوظ في تمام الشهر صادق والقضية القائلة ان كل ورد  
لا يبقى ان اخذ مع الافراد نصادق غير مناقض وان اخذ بحيث يعم موضوعها الفرد المنتشر فيصادق  
مناقض مثل هذا من ان بعينه في ما نحن فيه بلا مرتبة فستل في وجهنا بحث فان اشم قد شنع على المعول  
في الكتاب تشنعا خفيا وبالغ في الانوفج في التشنيع بحيث لا يشبه مشله من مشله وليس كلامه بملك  
المنزلة فان اشم قد صحح البرهان العرشى الذي مردا جرى مشله في برهان الوسط وقال ان هذا هو  
لا ينفع لاهل الجدل وتقبل عند اخذ اق من اهل الكمال مع ان تلك المقدمات حاربه في هذا  
العمول وعبارته غير آية عنه فنقول حاصل برهان الوسط ان الضرورة قاضية بان كل واحد من  
احاد سلسلة اذا كان وسطا فالكل وسط وليس العقل يصريح فارقا بين المتناهيته وغيرها وهكذا نقول  
ان كل واحد من احاد السلسلة المتواردة على المادة القديمة اذا كان مسبوقا بحيث لا يشذ عنه  
شي كان الكل مسبوقا بالمره والتوارد يوجب خلافا لى المعية وانما ولا يخفى المناقضة بينهما او نقول  
ان كل واحد منها لما كان وسطا بين القديم والحادث الان كبسبب لزمان فان كل وسط بحسبه  
فالقديم موجود ليس شي من الاحداث والتوارد يوجب خلاف ذلك فاجتماع المتناهيين لازم  
فان قلت ليس في كلامه ايراد الى هذه المقدمات قلنا لا يمتنا اثبات تلك المقدمات فانه لا باس  
باثبات مقدمات المنوطة بدليل لم يذكره المستدل نعم لو وجدنا في كلامه ما يتبادى على انكار هذه  
المقدمات لما تشجعنا على ذلك وتوضيحه ان ايراد اشم كما مر في التعرض على كلام اشمش كان منعا على



قوله وهذا يوجب ان يكون له حالة انه وما ذكرناه يصلح بياناً لهذا لا يقال ان الوسط لعله مخصوص بالوسط  
بالذات لان العقل غير فارق بين الصورتين فان قلت الفارق عدم الاجتماع فان هذا البرهان  
لا يطرر صحته في المتعاقبات فان حاصله انه يلزم تحقق الوسط بدون الطرف وههنا في عالم الواقع  
كل واحد من آحاد السلسلة طرف بل لا طرف ولا وسط فان واحدنا يتوسط بالوسطية او بطرفية  
في وقت وجوده وفي ذلك الوقت لا وجود لغيره فلا يقال له انه وسط قلنا سيجي من اشياء ان جميع البراهين  
جارية في كل غير متناه وان كان كلامه في ذلك لموضع مساوياً الى برهان التطبيق والتضاييق لان  
جميع ما اجري في التعميم جارية ههنا بلا شبهة فانتظره بما القينا عليك وكن من الشاكرين قوله ثبت علم  
فساده انه لا يقال حاصل الاعتراض المنع على قوله ان المناقاة ثابتة والاستناد بما يستند وقصار  
يتبين هذا الفساد الكلام على السند وهذا كما ترى لان مقصود هشم التنبيه على فساد ما اعتمد عليه المعترض  
واذا فسد المعتمد فلا وجه لمنعه فانه ما منع الا بهذا السبب وقد نفى وامثال هذه الدخول شائعة ههنا  
بحث فان اصل الكلام كان في الاستعدادات والحركات لانها الواسطة في ربط الاحداث بالقياس  
فتم ينتقل منه الى كل آحاد سلسلة من الاحداث الغير المتناهية والاستعدادات والحركات ليس  
فيها اجزاء بالفعل بل الحركة الفلكية التي هي قديمة واسطة امر واحد متصل الاجزاء من  
الادل الى الابد وكذا الاستعدادات الطارئة على المادة القديمة كما صرحوا به ولا شبهة في ان  
حدوث الاجزاء المفروضة لا يستلزم حدوث مجموعها ليس ترى ان الحكماء يقولون بقديم الزمان  
مع ان اجزائها حوادث بمعنى انه اذا افترضت افترضت مع حدوث وهذا ليس مجازاً فان الزمان  
مالا في العدم وهو معنى القدم واذا كان كذلك فظلمت من ان يقول حدوث كل فرد ليس يستلزم حدوث  
المجموع وح يكون قريباً لما ذكره هشم ويندفع ما السد به اشتم اعتراضه واذا علم فساد قول المستدل في  
المتصلات فبادني تصرف يتصل الكلام الى غير ما من سلاسل الاحداث ان اجري الكلام فيها والسند  
لا يلزم ان يكون عاماً قلنا انه ان يقول حدوث الجميع له انما به يجوز ان يحدث بعضه وبعض منه  
قديم ويجوز ان يحدث بالمرة بحيث يكون في الواقع بالمرة اى لا يكون فرد منه قديماً لا سعيماً ولا متغيراً  
ونحو ان يحدث كما ذكره هشم ويريد النحوي الثاني مجازاً وبهذا علم فساد قوله الآتي كانه توهم وجلة الامر  
ان امر المعترض سهل وشغل هذا التجوز قد اراد بكبه هشم في احكامه القديمية وقيل اراد بالحدوث

لازمة اعنى ثبوت الابداء يعنى ابتداء كل فرد لا يستلزم ابتداء المجموع وفيه شبهة من الخفاء  
فان الابداء ليس بلام للحدوث كما من قريب بل الحدوث لازم للابداء ولو قال لزومه كان حسنا  
وقد يؤول بان المراد بقوله حدوث الكل مجموع مطلق لمجموع وحاصله انه اذا تحقق افراد غير متناهية تحقق مجموع  
غير متناهية فلما ان حدوث كل فرد لا يستلزم حدوث فرد ما كك لا يستلزم حدوث كل فرد وحدوث مجموع  
واما تحقق مجموعات غير متناهية فلان المجموع مجموع ثم بعد اسقاط واحد من آحاده مجموع آخر هكذا وهكذا  
له وجه صحة وان كان بعيدا من عبارة الكتاب بوجوب ان اصل الكلام كما مر كان في المتصلات  
وهي قابلة للتجزى الى ما لا نهاية له فكل حالة فرض مجموع ما الى المجموع المنتشر موجود فيها فحدوث كل فرد  
وهو مجموع وحدوث كل مجموع من باعاض المجموع الكا مل لا يستلزم حدوث المجموع المنتشر كما ان حدوث  
كل فرد لا يستلزم حدوث فردا كما يشرح به اشم واذ اعم حال المتصلات فيعلم بالمقايضة حال غير  
وانا اذا كان اصل الكلام اعم ولم يعم المستند بل يقتصر على بعض الموارد ويترك الثاني على المقايضة  
فايضاله وجه صحة وان كان الكلام مطلقا ويعم المستند ففيه خفا وظاهر فان المجموعات ملو باحوادث  
متعاقبة فالمجموع باي وجه اخذ حادث لان حدوث اجزائه يستلزم حدوث المجموع واما المتصلات فلا جزم لها  
بفعل وج يكون قياس حدوث مجموع ما على حدوث فردا بل جامع فان كل فرد ليس جزءا لفردا ولا  
لا يستلزم حدوثه وجوده واما المجموع سواء كان منتشرا او لا فالآحاد اجزاء منه وحدوث اجزائه يستلزم حدوث  
الكل بعبارة لا يقال ان كل مجموع من باعاض المتصلات جزؤه الآحاد والآحاد جزاء المجموع لان كل فرد وكل مجموع وفردا والمجموع  
ما مساويان ولما سلم ان حدوث كل فرد لا يستلزم حدوث فردا لا بد ان يسلم ان حدوث كل فرد لا يستلزم حدوث مجموع اذ لا يفتقر  
توجيه الماثل بهذا الوجه لا يخلو عن استدراك فانه لا حاجة الى حديث حدوث مجموع ما ولكن امر  
الاستدراك سهل واذ قد تقرر هذه الوجهة بقول المعترض فلا يحسن من اشم حكمه عليه بالوجه فاعلم  
فانه كيف خفي امثال هذه الوجهة على اشم المحقق الذي قنن قوانين التحقيق وشيد اساطين التدقيق  
قوله وهذا الكلام سخيف انما عليك تقبل ان الحدوث وهو الوجود بعد العدم واذ قد ثبت ان كل  
فرد من افراد الاحداث المتسلسلة الى غير النهاية حادث اى معدوم ثم موجود ثبت ان الماهية  
من حيث هي هي معدومة ثم موجودة فلا يتصور قدم النوع لانه قد تقرر عند اشم في غير هذا الكتاب  
ان كل حكم ثابت لفردا لجميع الا اذا ثبت للطبيعة واذ كل فرد ليس موجودا في الانل بل كل شئ ما يحتمل



العدم فالطبيعة لك فحين القدم النوعي وقوله لان مرادهم انهم قلنا لا ينبغي الكلام على الاصطلاحات  
ان اراد ان اصطلاحهم وقع على هذا الامر وان اراد ان القدم النوعي مساوٍ لهذا المفهوم وهذا  
المفهوم وتحققه لا يتنافى ما ادعى الخصم قلنا ان يقول مسلم مساوٍ فانه تعاقب الافراد من نوع بحيث  
لا ينقطع بالكلية لو تحقق استلزم قدم النوع لكن تحققة مستلزم للحد وهو حدوث النوع غاية ما في الباب  
مستلزم للمتناهين فليكن التقدير محالاً فان المستلزم للباطل لا يكون الا باطلاً واحصا ان  
قدم الطبيعة ليس معناه العدم سبق العدم عليها وههنا قد سبقها فتكون حادثة وهو المطلوب  
فان قلت انها قديمة لتخاف الا افراد الطبيعة قلنا يكون قديمة بما قلت وحادثتها ما في التعاقب قد  
استلزم التناهي ههنا فنقول يشبه ان يكون هذه المواقفة لفظية فان الطبيعة وجودها وجود فرد  
سها وانتفاءها انتفاء اجمع كما هو ذهب اشعري في بعض المتألقين واذ قد ثبت ان كل زمان فرض  
نفسه فرداً موجوداً فالعدم جميع الافراد في زمان فما تحقق الحدوث للطبيعة والكسوف فيه ان وجود كل فرد  
هو وجود الطبيعة فاذا فرض تعاقب الافراد فالطبيعة ما ضلت عن الوجود وهذا هو القدم النوعي  
وقولك ان ثبوت حكم للأفراد يستلزم ثبوت للطبيعة قلنا مسلم لكن الحدوث انتفاء في المعنى  
لا ثبوت حكم وانتفاء الطبيعة لا يتصور الا بانتفاء جميع الافراد ولم ينتف اجمع وفيه فان الكلام  
في الطبيعة من حيث هي اى ولا ريب في ان انتفاءها بانتفاء فرد منها ليس هو الفرد وجود  
الطبيعة حقيقة فانتفاء ذلك الوجود هو انتفاء تلك الطبيعة حقيقة فاذا فرض ثبوت الحدوث  
لفرد ثبت للطبيعة ايضا على ان القضية المنعقدة من زيد مثلاً وحادث قضية محمولة عليها مقيد  
بالعدم فان الحادث مفهوم الوجود المقيد بعديّة العدم ولا يمتشي لعقل محمول دون محمول من ذلك  
الحكم انتهى ثبوت شئ للفرد مستلزم لثبوت للطبيعة فالاستثناء تحكم بالتحقيق الذي بالقبول حقيق بالتأمل  
يليق به ان الطبيعة حادثة وقديمة ومعنى حدوثها انها كانت معدومة ثم صارت موجودة فان فرداً  
اذا وجد بعد العدم وجدت لك ومعنى القدم ان الواقع ما خلا عنها فان قلت قضيتان متنافيتان  
قلنا غير مسلم فانها مهلتان ولا تنافي بينهما فان قلت ليست الطبيعة امراً واحداً والبداهة  
قد شهدت بان الامر الواحد لا يحمل ورود المتنافيين مع الوحدات الثمان قلنا لعل هذا بداهة  
الوهم فان الواحد بالعموم يحمل المتبايلات ونظيره حديث الورد فانه ظاهر ان الفرسية التي هي

لواحدة ولا كثيرة ولا خفيفة ولا ثقيلة وغير ذلك من الاحكام واحدة كثيرة وغيرهما ومن هنا ظهر  
 ان قول الميزانيين ان وحدة الموضوع وسائر الوجودات كانت في التناقض ليس على اطلاقه  
 ولنعم ما ادى اليه بعض المهرة المتأخرين ان هذا التخصيص وان لم يصرح به كتب القوم لكنه يفهم من  
 تاصيلاتهم وجملة الامران العبرة بالحق ببقى هنا بحث جدلي وهو ان المتقرر عند الشارح في بعض  
 التعليقات ان انتفاء الطبيعة من حيث هي لا يتحقق الا بانتفاء جميع الافراد ولا شبهة في  
 انه لم يرد اجمع المجموع فانه يظهر بطلانه من تلك التعاليق مع انه يضر هنا فانه صرح هنا بانتفاء  
 فيلزم ان ينتفي الطبيعة في الازل وهو ينا في القدم النوعي فلا بد ان يرد اجمع الافراد ولا شك  
 ان كل فرد منتف في الازل فالطبيعة كذلك لان انتفاءها بانتفاء الجميع وقد انتهى فان قيل ان  
 الطبيعة منتفية وموجودة ولا يتنا في في الواحد بالعموم قلنا فعلى هذا لا يكون انتفاء الطبيعة بانتفاء  
 جميع الافراد فحسب فانه ما ادعاه بذلك القول الا استحالة ثبوت حكم للطبيعة ونفيه هذا كله قيل في  
 واحتج ان عدم الطبيعة على نحوين العدم بالمرّة بحيث لا يبقى له وجود اصل والعدم في كماله بنحو الاول  
 هو العدم حقيقة واما الشارح رحمه الله تعالى في حكمه بان انتفاء الطبيعة لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد  
 هو الانتفاء بالنحو الاول واخذت عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم بالمرّة الذي هو عدم حقيقة وفي  
 صورة تعاقب افراد الطبيعة الى غير النهاية في جانب الازل وان تحقق انتفاء كل فرد بالمرّة على التعاقب  
 قبل وجوداتها لكن لم ينتف الطبيعة بالمرّة قبل وجودها بل استمرت في الازل فلا يلزم حدودها بل  
 قد هنا هذا اجمال يكفي هنا وهناك كلام يظهر به سر الامر هو ان الطبيعة في ذاتها واحدة وتكثر في الاشخاص  
 فتكثر الاشخاص تكون متكررة مع بقاء وحدتها فهي في ذاتها واحدة حال تكثر الافراد والطبيعة نفسها  
 ما به الاشتراك وهي بعينها ما به الامتياز وكما ان الطبيعة واحدة ومتكررة لك وجودها واحد ومتكررة  
 الطبيعة حال تكثرها هي الافراد فوجودات الافراد ان نسبت الى الطبيعة وجود واحد لا تكثريه واذا  
 نسبت الى الافراد وان شئت قلت اذا نسبت اليها حال تكثرها وجودات متعددة فالوجود  
 الواحد للطبيعة لا يتنا في تكثره والنحو الاول من الوجود يسمى وجودا كائنا وانما الثاني منه وجودا طبيعيا  
 احكام الوجودين مختلفة والصورة الكممية الموجودة بالنحو الاول من الوجود وعلة لوجوده هيولى عندهم  
 والنحو الثاني مطولة لها وعلة العلة علة فبالنحو الاول من الوجود وعلة للنحو الثاني ومقدم عليه بالطبع



وللتحتم الاول من الوجود يلزم وجود فردا كانت في الطبيعة واذا عرفت هذا فاعلم ان العدم عبارة  
عن سلب الوجود قلل عدم ايضا نحو ان انتفاء نفس وجود نفس الطبيعة وهذا لا يكون الا بانتفاء جميع الوجود  
لان الوجود بهذا الاعتبار واحد فاذا انتفى انتفت راسا بالمرّة فلم يبق فردا اصلا يحكم التلازم بين الوجود  
واما سلب الوجود بالا اعتبار الثاني فسلوب متعددة كما ان الوجود بهذا الاعتبار وجودات متعددة  
فيجوز ان ينتفى واحد ويبقى واحد اخر فلا ينتفى الطبيعة بالمرّة بل يكون موجودة ومعدومة معا لانها  
متكثرة في هذا الاعتبار وبهذا يظهر سر عدم تناقض الماهيتين المختلفتين كيف اذا تحقق هذا فنقول ان  
المسبوق بالعدم والقديم الغير المسبوق بالعدم فحدث الطبيعة لا يكون الا بالمسبوقية ووجودها  
الا الهى بالعدم وهذا لا يكون الا بانتفاءها بالمرّة اول ما يبحث لا يكون فردتها موجودا اصلا ثم بعد  
تفسير موجوده بوجود فردا منها وهذا المعنى لا يتصور في صورة تعاقب الافراد الغير المتناهية  
في جانبها لان وجود الالهى لم يرتفع اصلا في شئ من اجزاء الازل صلا فالطبيعة قد تميز  
بالوجود الالهى وان كان فردا من افرادها حادثة على التعاقب فوضع الحق وهذا وان كان بعض  
ما لم يقبله العقل المتوسط لكن المبرهان والتحقيق مساعد وذكره ههنا ليفض الى التعليل فاعرضنا  
عنه فتأمل فيما ذكرنا اذ فهم حق الفهم واحفظه فانه ملحق عزيز قال من عنده علم الكتاب كتاب الحكمة  
والصواب وتهدا ولا مقدمات يتبني عليها اثبات ذلك لمطلب الاول ان الاحداث المتسلسلة  
الى غير النهاية في الارسنة الماضية الغير المتناهية المتعاقبة كل واحد منها مسبوق بالعدم الزمانى  
امى زمان وجد فيه عدم ثم وجود لذلك الاحداث وهذه المقدمة ظاهرة وحلية من لفظ الاحداث  
الزمانى والثانية ان كل حادث زمانى فهو حادث دهرى ومعنى الدهر هو الواقع نفسه لا غير  
حادث فى الواقع ولا يلحظ فى الواقع استدادا وطرت استدادا كما ان الزمان يعتبر فيه الاستداد  
الذى هو نفسه كما ان زيدا اذا فرضنا انه موجود فى هذا الوقت فلا خفاء فى انه لا يلحظ فى صدق  
هذه القضية انه موجود فى الواقع بقطع النظر عن استداد وان فرض ان زيدا ما وجد قبل اليوم  
وعمره كان موجودا فيه وزيدا اليوم وجد فلا خفاء فى ان السبق بحسب الزمان ثابت الثبوت ولا يتحقق  
السبق فى الدهر بل فيه زيد وعمره وجد معا فان العقل اذا لاحظ وجودها ونسبة الى حاق الواقع  
ولم ينظر الى ان احدهما مستحق فى جز من استداد وهو الزمان والاخر لا يجد تقدما واما اخر

وهذا تصوير معنى الدهر بوجوه اجمالى انشاء الله تعالى ان سامدنا الوقت تفصله وبين تلك المقدمته معنى  
ان كل حادث زمانى حادث دهرى بوجوه فلتذكر شقاسنها ان احداث الزمانى من حيث انه حدوث  
زمانى لا يستوجب تخلف موصوفه مختلفا زمانيا الاعتقاد فى الزمان واما ما يتعالى عن الزمان فهو  
كالواجب لى القاعل للزمان وملائقته بل لكل مانى وجه اراضى الوجود فلا يتحقق بالنسبة اليه احداث  
زمانى نسبة زمانية تخلفية فان التخلف الزمانى ليس الا التخلف فى الوجود عما قد تتخلل بينه وبين الشئ المفروض  
زمان هذا فى الزمانيات واما الزمان فيتحقق فيه النسبة التخلفية بنفسه فاما ما يتعالى عن الزمان كيف  
يتصور فيه هذا المعنى ولما كان الواجب تعالى سبأ عن الزمان لا يتحقق لشي من الاحداث الزمانية  
نسبة تخلفية زمانية والواجب تعالى موجود فى الواقع واحداث الزمانى ايضا موجود فى الواقع  
واذا كان وجود احداث بعد العدم والواجب تعالى صرف الوجود لا شائبة للعدم فيه ولم يكن احداث  
داخلى الواقع فان احداثه ينافى الدوام الازلى كان لا محالة ذلك احداث متاخر عنه فى الاعميان  
اذا الواجب كان موجودا فى الاعميان ولم يكن احداث لكونه حادثا موجودا بعد العدم فلا محالة يتخلف  
عنه والى ليس الواجب تعالى زمانيا فهذا التاخر ليس الا فى الدهر فكل حادث زمانى متاخر عن الواجب  
فى العين مختلفا فكما دهرى يافقه سبقه العدم فى الدهر اذ لو لم يسبقه لم يكن فى الوجود متاخر عنه فاذن  
كل حادث زمانى حادث دهرى وتسمها ان الفلاسفة تطابقت على الفرق بين الكائن والمبدء  
بان المبدء يتاخر عن ذات الواجب تعالى المبدء تاخرا بالذات والكائن يتاخر عنه فى الاعميان  
بالوجود بعد العدم بعدية يتخلف بحسبها البعد عن القبل وقدم ان احداث الزمانى لا يستوجب تخلف  
منه فانه ليس بزمانى فلو لم يكن احداث الزمانى حادثا دهرى بل زمانيا فقط لم ينفصل الكائن عن  
المبدء بل انما يكون تاخره عنه تعالى كتاخر المبدء وهو التاخر الذاتى والثالثة ان القول بالمثل  
الا فلا طونية بطل ونسبته المشهور بالماهيات التى وجدت فى الاعميان بدون ان يوجد وجودا  
امى الماهيات المجردة وقد يفسر بالصورة المعلقة الموجودة لافى موضوع ولا فى محل ولا فى زمان ولا فى  
مكان وهى الصورة العلمية التى نسبت الى افلاطون فى بحث العلم وقد تفسر بارباب الانواع والاجسام  
الموكلة على تدبير اشخاص الانواع كالتفسير المجردة بالقياس الى شخص جسمى وهم ضرب من العقول  
المفارقة وقد يفسر بالمثال وربما يفسر بالصورة العلمية الراجحة المرسمة فى ذات الله تعالى



انقسام احوال بالمثل كما هو المنسوب الى الشيخين الى على وابى نصر والمعلم الاول وحكم بطلان كل  
 من تلك التاويلات الا التاويل بالارباب واقدمت المقدمات فلتخرج الى المطلوب فنقول  
 الاحداث لو تعاقبت الى الابد لكان كل واحد منها على الاستيعاب لشمولي ما دام انما يحكم  
 الاول وكل حادث زمني على ذلك لا استيعاب فهو حادث دهرى فالكل حادث دهرى اى معدوم  
 في الواقع مع عزل النظر عن استداد زمني واخره بحكم الثانية ولو كان كذلك لكان الطبيعة حادثة  
 دهرية والا لكانت الطبيعة المرسله موجودة في العدم وجود فرد من الافراد فيكون موجودة  
 اولاً غير مخلوطة بالافراد ومتممة اخرى معاد ذلك القول بالمثل الافلاطونية وهذا بطل بالثالثة ثم  
 قال وهذا لا يستلزم حدوث الزمانى بحج انه انحفاظ الطبيعة في آفاق تمام الزمان وضرب بالمثال  
 الذى يورده اشهر من حديث الورد انتهى كلامه الطام ولفظه التام بتلخيص وتلخيص وادت بالتالى عليك  
 يجوز حمل الطبيعة المتنافيات وتنظر ان نريد ان فرض قائما وعمر قائما فالطبيعة الانسانية قائمة  
 وقائمة لان الشخصية مستلزمة للجزئية وهى للمهلية وهذا لا توجه له بعد ما قران الدهر لا حثالة من الابد  
 والملا استمد لان الاحداث الزمانية اذا سبق عليها العدم في الدهر يلزم ان تكون معدومة فيه طرعا  
 ثم يلحقها الوجود كذلك معا لکن متخصصة بزمانها فلا سبيل لوجود الطبيعة قبل وجودات الاحداث  
 اذ لا فردية حتى يوجد ثم لنا ان تمنع باكد الدهر الاستداد كما هو رأى جمهور المتكلمين فانهم يرون لمحة  
 الدهر على اخترعة الفلاسفة فحققت من القعاق فنقول بان الاحداث حادثة في الواقع لكن على  
 سبيل التعاقب كما في الزمان فالطبيعة بما انها في الافراد المتعاقبة حادثة في وعاء الدهر ونفس وجودها  
 بالوجود الا تسمى قديمة في حاق الواقع لعدم خلوا الواقع والدهر من فرد منه فافهم والا قرب المتع على المقدمة  
 القائلة ان كل حادث زمني حادث دهرى فان العدم الدهرى لا يتحقق الا بالارتفاع الوجود عن  
 الواقع واذا الاحداث الزمانية في الواقع فما ارتفع عن الواقع لعدم تجزئه قوله ان الاحداث لم يكن اوليا  
 دهرية فهو مختلف عن الاول كالموجب في الدهر قلنا لا نعم ان الاحداث الزمانية لم يكن اوليا دهرية بل هو  
 اولى في الدهر ويغترق من الاوليات الاخر كالعقول والواجب من انه له عدم زمني وهى منزهة  
 عنه فان قلت ان حدوث الزمانى ينحل الى مفهومين الوجود وبعد العدم وهو حدوث وكونه في  
 الزمان والزمانية واذا كان في الواقع اى الدهر حادثا زمانيا كان بعد العدم في الدهر قلنا بل

ينحل الى الوجود في الواقع وبعديته بعدم في الزمان السابق في الدهر لا الى الوجود وبعده بعدم في  
الواقع فان قلت فلم يكن حادثا في الواقع هفت قلنا ان اردت انه ليس بحادث زمني في الدهر  
فمسلم بطلان التالي ولان الملازمة فانه لما كان عند انقضاء لا معنى للحادث الا الزماني فكيف  
لا يكون حادثا زمانيا في الواقع وان اردت ليس بحادث وهرى فالملازمة مسلمة وبطلان التالي  
ممنوع والسند ما مر وهذا ما وافقه من استغنى اثر السابقين من المحققين فعليك بالتأمل فان  
المقام للخروج عن دقة قوله ثانيا تطابقت الفلاسفة انه قلنا تطابقهم غير مسلم بل الفرق كما مر  
الاشارة اليه ان الكائن قد شاب بعدم وان كان زمانيا والمبدء متعال عنه واما وجودها في  
الدهر فما سوا سيات فيه قال ذلك المحقق منكر التطابق في كتابه المشهور بالشمس لبارزته ان الحكماء كانوا  
يقولون بالمعية الدهرية للعاجب تعالى مع مخلوقاته فاعترض الامام الرازي بان هذه معية بلا ساقية  
مقابلة للمعية المذكورة فاجاب ذلك السيد اركان الحدوث الدهري بان هذا الاعتراض مبنى على التعلل  
عن الحدوث والسبق الدهريتين فقال ذلك المحقق ان مقابلة المعية الدهرية اللا معية لا يسبق  
الدهري فان السبق الانفكاكي لا يتصور بدون استداد زمني حائل للسبق وتفصيل بان الامام الرازي  
ان كان يزعمه ان تحقق شئ لا يمكن الا بان تحقق معه مقابله ولو مع محل آخر فهذا بطم صريح فان السبق  
بالعلية يتحقق ولا يتحقق المعية بالعلية وان كان يزعمه ان تحقق مقابل لا يمكن بدون ان يعقل مقابله  
فمذاق وجوابه ما قال القائل بالحدوث الدهري ان كان له تحقق اذ في الواقع او متصور عن العقل  
وان كان الحدوث الدهري من المنتشات كما هو مزعوم ذلك المحقق ويوافقه العقل بان التقدم الانفكاكي  
بدون مرور استداد بين المتقدم والمتأخر غير ممكن فاجاب ان مقابل المعية الدهرية لا معية وهو  
اعم من السابقة والمسبوقية الدهريتين فان قلت ان السبق الدهري معقول فانه لو لم يعقل كيف  
يجب عنه قلنا لعله من امثال تعقل الماهيات المجردة والمتنوع وتجويزه تجويز الماهيات المجردة والمتنوع  
وتعلم انه ان قيل ان العالم عند الامام الرازي حادث بالمرّة فقد سبقه عدم في الواقع فان فرض  
استداد فيه كانياب الاحوال فالسبق الدهري عنده يتحقق نقول كون الاستداد في الدهر كانياب  
القول تعققة من القعاقع عند الامام الرازي بل عنده كلما بعدم في الزمان بعدم في حاق الواقع  
والتعاقب الذي للمحادث بحسب الزمان تعاقب في حاق الواقع والدهر والواقع والدهر لا يفرق



عن توهم الاستداد قال الواقع كانه محتمل في طرف منه عدم اكادش وفي طرف وجوده وهذا ظاهر جدا فان  
الواقع ليس الا وجود الشئ في نفسه من دون اعتبار المعبر وفرض القارض واذا كانت الاشياء  
متعاقبة في الوجود فهي في حدودها من دون اعتبار المعبر متعاقبة وانكار هذا مسكوبة فاذا لم يخط  
وجودات المتعاقبات في حدودها نفسها تخيل استدراكه الواقع والزمان عنده ليس بوجود اصل  
وانما تخيل من تقابل الموجودات امر متعجب وكما قدم تقريره هذا هو التحقيق فالمعية الدهرية معية سطو  
بين القبلية والبعدية الدهرية بل المعية والقبلية والبعديات هي دهرات لا غير قسصل اعتراضه  
ان الحكم معترف بالمعية الدهرية فلا بد من القول بالقبلية والبعدية الدهريتين ايضا ولم يذكر البعدية  
في اللفظ لكنه مراد في اعتراضه فيلزم المدعى وليس مقصوده اثبات لسبق الغير المتقدرة فانه قطع  
او ان مقصوده الزام قبلية غير متقدرة بخلاف معية غير متقدرة مع انها غير ممكن عنده فاعتراضه الزام  
على الحكم فانه قال ان الخصم قائل بالمعية الغير المتقدرة مع ان مقابلها غير ممكن عنده فباستقفا ليقال  
لزم انتفاء المعية الغير المتقدرة وذلك المحقق اقضى الامام في المقدمة الاخيرة وانكر على القائل بالسبق  
الدهري بان نسبة التطابق الى الخصم غير ظاهر لا يقال ان المعية مضالقة للسبق والمسبوقية فلا بد ان  
يعقل لان مضالقتها لها غير مسلم هذا ولو سلم تطابق الفلاسفة فيكون الزام التحقيق وفيه انية ثم ان  
هذا الاعتذار انما يصح في احوادث الموجودات على حيازها واما الحركة والزمان المتصلان فلا يجري  
فيه الاعتذار لانها مقدار متصل واحد فان الاجزاء ليست موجودة فيها واما اشتراكها موجودة بوجود  
الكل فليس معناه الا ان الموجود هو المجموع المتصل الواحد وهو ذو حشية يصح افراز الاجزاء وسنهم  
فلا يكون الاجزاء حوادث زمانية ولا الكل حادثا لكونه قديما عند الخصم فلا يكون حادثا قاطل قوله  
الوجه الخامس انه قدم توجيه بحيث يكون دخلا على دليل الخصم وذلك ان تقول انه نقض على سؤال  
الوجه الثالث والفرق بينهما ان الثالث نقض على اصل الدليل وهذا نقض لمقدمة منه تحريره انه قد  
انجز الكلام في الدليل ان التسلسل فانه قال المستدل ان التسلسل بطر قال سائل ثم فقال بالتطبيق  
والتضاييف فانها المعطيان في هذا الباب ولذلك تعرضت بهما مع ان امدلة فقال السائل  
بهما مقتضيان بتسلسل المتعاقبات وتسلسل العلويات وانتم مجزون بذنك التسلسلين ومن  
زعم ان هذا الوجه معارضة فانه اراد المعارضة في المقدمة والا فلا سبيل المعارضة اصل الدليل

فان المطلوب منه قدم العالم مطلق وليس في هذا الوجه اثبات حدوثه بالمرّة بل انما ثبت به تنافي كحوادث  
الموجودات المتعاقبة وآما لو كان لبعض العوالم كالعقول والافلاك قديما فلا يبطل هذا الوجه فافهم  
قوله يدل على بطلان التسلسل في الامور الموجودة آه اي الموجودة بوجودات متميزة فان  
التسلسل في الامور الاعتبارية غير بطلان قيل ان التسلسل في الواقع في الاعتباريات غير واقع  
فانها تابعة لا اعتبار العقل واذا لم يعتبر العقل انقطع قلنا قد بين الشارح للتجريد بطلان هذا القول  
تحريره ان اشياء يلزمه ب فبهنا آوت ب ولزوم ب لا ولا خفاء في تعابير هذه الامور بحسب الواقع لقطع  
النظر عن اعتبار معتبر ثم اللزوم لازم فلا يصل اللزوم الذي بين آوت ب لزوم مع قطع النظر عن الاعتبار  
وتزويك ايضا حان ان هذا اللزوم لازم في الواقع قضية موجبة صادقة ولا يحجب يقتضيه خبر المشي  
له في الواقع وكذا والآخذ ارباب الملزوم اعتبارين اعتبارا رابطا بين الملزوم واللازم وبهذا  
الا اعتبار غير مستقل بالمفوضية فلا يصلح موضوعية لقضية واعتبارا حقيقة مستقلة بالمفوضية وهي  
تابعة لا اعتبار العقل فينقطع بانقطاعه غير مجد لان الامر الغير المستقل لا يناله العقل استقلاله لا صدق  
القضية في الواقع لا يتوقف على بطل العقل الموضوع فان كل شئ لا يخلو عن احد التقاضين فذلك  
اللزوم وان لم يعتبره العقل الا لازم وليس بلازم والثاني بطر فالاول حق وبهذا تبين ان ما اشتبهت  
المفومات احرقت ليست بكنية ولا جزئية فاسد فاده لا شك في ان المفهوم احرقت اذا فرض مقصود  
ولو بدون الاستقلال فلا يخلو من ان يصدق على الكثرة او لا قتال فالوجه ما تقدم من ان تلك المفومات  
ليست وجودات بالوجود ما ينزع منه فالوجود ليس الا امر واحد وهو الملزوم واخر هو اللازم  
ثم اللازم اذا قيس الى نفسه تحقيق فيه اللزوم وكذا فيها ليس الا آوت ب ومفهوم اللازم وقد مر اشارة  
اليه بقدر تبين ان جريان التطبيق يستدعي وجودات متميزة في نفسها قطع هذا ما وقع من الشارح  
من اجزاء التطبيق في الاجزاء المجردة لو ارتقت الى حد اللاتماهي معروض الخفاء لا يقال بسببين  
الشارح ان تلك البراهين جارية في عدم النهاية مطلقا سواء كان مرتبا او لا فانه قاعدة تقيده بالترتيب  
لان اجزاء البرهان في غير المرتب انما هو بعد ثبوت الترتيب فيه قوله لان حاصل برهان التفاضل  
انما فان قلت نعم يظهر التقادوت في احد المتضايفين اذا اخذ من سبدر معلول وقيس السواقي  
بعضها مع بعض كما شرحه الشرح بالامزيد عليه لكن لنا ان تبين عدم التقادوت فان العطل السواقي



كلها محتوية على علوية وسلوية ولها علوية في سابق وكذا قلنا سلمنا لكن لا يخفى ان ان التفاوت حاصل  
لما بيناه فان كان قصد القائل المعارضة على اثبات التفاوت فنقول ان التفاوت ليس  
بحاصل بامر قلنا ان نقول ان التسلسل بطرقه فانه لزوم للتقيضين وهو تفاوت ودرجته المعلوم للمخرج وهو  
المدرج وان كان غير ذلك فلا بد من التصوير ولا علينا النظر في تصويره وفساده ثانياً فكلما كان الجوابان يورد على  
التطبيق قوله فزيد بعد السبقيات له ونسبة علوية واذا ازداد قد تحققت العلوية بالعلوية فلم يكن كما قبلها نسبة علوية وكذا فيما وقا  
فالكل معلوية ولا نسبة فانه رفع الايراد لمنع استحالة التفاضل في الغير المتناهي من المتضايفات  
وما قال المستدل من وجوب التكافؤ ان كل متضالفت فلا بد له من مضالفت آخر فسلم  
لكن لاقم اللزوم فان كل معلوية فله علوية وان اراد ان التساوي في العدد غير مسلم وجوبه واما برهان  
علوية ويمكن ان يبين المطلوب ببرهان الوسط وقدموهنا موازنة تفصيلها ان التساوي يطلق  
على معينين احدهما تطابق المحدين من الطرفين والثاني ذهاب الكيتين الى حيث لا ينقطع تسلسل  
العلوية والمعلوية اللتين في ما فوق العلول الاخير متساويتان بالمعنى الاخير واذا اخذ مع  
سلسلة المعلوية معلوية اخرى فانه حريه سلسلة المعلوية بوحدة وهذه الزيادة غير مسلم  
بطلانها فان الزيادة ايضا لها معنيان احدهما تطابق المحدين من الطرفين وزيادة على احدهما  
والثاني ذهاب الكيتين في جانب الى غير النهاية وفي الجانب الاخير التطابق مع زيادة ولازم ههنا  
الا وهو الزيادة على المعنى الاخير وهذا غير ظاهر بطلانه ومثل هذا يتأتى به ان التطبيق وعلية عمل  
في ابطال التطبيق شارح حكمة العين وهذا ما يشتمل بين الخفا وبما ادريناك قائل وسينكشف لك  
انشاء الله تعالى في مستقبل القول قوله ولا يتوهم ان هذا الدليل انما يدل على ابطال التسلسل من  
جانب واحد اه في القرا باغية القول لا يخفى عليك ان التسلسل في جانب العلول انما هو بمعنى لا تقف  
لان التسلسل واقع كما قالوا ان في مقدورات الله تعالى والتقسيمات الاجسام وفي التسلسل  
بمعنى لا تقف مع ان خروج الاتسام والمقدورات والاعداد الى الفعل مخرج وقد بينوا في موضع  
الالة ارغاء العنان مع الخصم وذهاب اليه انتهت عبارته والظلم انه غير وارده ان كان اشهر  
يجري الكلام في تسلسل المعلولات الغير المتناهية المتعاقبة فابراوه واقع لكن توجيهه  
بانه ارغاء العنان مع الخصم فان اراد به ان التسلسل في المتعاقبات المستقبلية يجري فيه خصم

البرهان فهذا بطر وهو ان اراد ان التسلسل ليس بمعنى لا تقف فهو ايضا كالتسلسل فان التسلسل فيها التسلسل اجزاء كجسم واي قسم كجسم الى ما لا تنهايه له الا ان خصم وقد سلم هو انه بمعنى لا تقف فانه اذا قلنا على ان اشم نفسه في آخر المبحث ينبغي جريان البرهان في التسلسل بمعنى لا تقف فلا يتأتى من اشم ههنا اجراء البرهان في هذه التسلسل قال الشيخ في فصل معقود باللاتناهي اى في ابطاله من المقالة الثانية من طبيعات النجاة بان التسلسل في المتعاقبات بمعنى لا تقف لا بالفعل وتجلية الامر ان المتكلم خصم متفقان على عدم جريان البرهان في المستقبل فانه بمعنى لا تقف ووافقهما اشم وسيجى زيادة في مستقبل القول انشأ الله تعالى وان كان اشم يجري البرهان في التسلسل في المعلولات مع قطع النظر عن الاجتماع واللاتاجتماع وان كان مصداقهما الاجتماع فكان مقصوده ان التسلسل في المعلولات ان وقع فلا يتحقق جريان البرهان بمعنى ان جهة المعلولية ليست بأبستة عنه وان كان جهة اخرى كعدم وقوع التسلسل في المتعاقبات في الحقيقة فانه بمعنى لا تقف مانعة من الجريان لو كان مقصود في التسلسل في المعلولات ليجتمع الاحاد فلا شبهة في عدم ورود كلامه فانه لا دخل لعدم التوضيح فان حاصل الكلام قياس استثنائه وضع فيه رفع الثاني في ان التسلسل ان وقع في المعلولات فلا بد من التطبيق الخ قوله الخ لخصم بنى على الفحص بان خصم قائل بوقوع التسلسل في المعلولات بهذا الوجه وهذا وان جرد لكن وقومه لم يعلم نعم بالوقوع قائل لكن في غير المرتب كالنفوس وكالملائكة واذا قدرنا ان كلام اشم على هذا التقدير صحيح بلا شبهة فليعمل عليه فان اكل على المتعاقبات قد عرفت حاله فان قلنا قوله كما في ما نحن فيه اب عنه ولم يكن ما نحن فيه لا التسلسل في المتعاقبات وايضا لا معنى لقوله في ما نحن فيه فانما نحن فيه ليس التسلسل من جانب المعلول بل من جانب اشم اول الا على التسلسل من جانب المعلول قلنا مرادنا من ان ابطال التسلسل مطلقا مطلقا والبراهين جارية في الكل ولا يضره عدم التناهي في اسبابهين وانما نحن ان هذا كله جمل بل اشم يجري البرهان في المتعاقبات الماخية والمستقبلة جميعا والتعاقب الزماني غير مانع سواء كان التسلسل في المعلولات او في العطل وانما نحن على القرا باغنى بان تسلسل المعلولات الاستقبالية تسلسل بمعنى لا تقف وهو ليس تسلسلا واقعا بل هو قناه حقيقة قانية الا من ليس تناهيهما الى حد معين بل بناء مطلق بان يوجد قدر من التناهي يمكن زيادة متناهية وبعد الزيادة ايضا قناه فلا معنى اذن بجريان البراهين في المعلولات الاستقبالية واجاب بان اشم ارغى الغافل



على مرسوم الخصم وهو الفلسفي وتحقيقه ان الفلاسفة يقولون بوجود المتعاقبات في الدهر والواقع فغير  
 دهرية ففى الواقع بلا اعتبار المحسنة متحققة على سبيل الاجتماع وكذا الزمان والزمانيات ايضا متحققة  
 في ازمعتها فالتسلسل باطل فانه يلزم جنس ان يزداد احد المتضامين على الآخر من غير  
 اعتبار المتغير وكذا في الزمان فيلزم تناهي السلسلة المتعاقبة من الجانبين لكن في الماضي تناهى  
 وفي المستقبل لا يمكن ان يكون تناهيا لا تقفيا وآآ نحن معشر المتكلمين فلما نقول بوجود المتعاقبات  
 في الدهر مجمعة بل على التعاقب فالمطلوبات الاستقبالية متناهية في الواقع مع عدم الوقوف الى علم  
 فالاستقباليات لا تقفيتها في حاق الواقع قصق قول القرا باغى ان يشبه الرخي العنان على مرسوم الخصم  
 فاجرى البرهان في الاستقباليات كانها في زعمه غير متناه في الواقع فابطل هذا المرسوم متناون  
 قد بان لك ان اللا تقفيات متناه حقيقته في الواقع فلا يجرى فيه البرهان وان شئت البرهان  
 لا يتخلف عنها وما يقال في ذيل قولك شأنا اما اذا كان من الجانبين كما فيما نحن فيه آه بان لا يتقطع  
 التسلسل لاني جانب الماضي ولا في جانب المستقبل كالامور المتعاقبة وكيفي في تحقق العلوة مكان  
 المعلوم فلا يضره عدم وقوع التسلسل من جانب المعلوم فانه رفع ما قيل لا يخفى الاخرى على ان المطلوب  
 ان التسلسل الماخوذ من الجانبين هو الشامل اللا تقفي فانه مفسر بعدم الانقطاع فصار محال  
 ان التسلسل اللا تقفي ربما يتوهم ان البرهان لا ينفية وانما تنفيه وهذا كما ترى فان شئت نفس  
 سيصرف بان التسلسل اللا تقفية لا يزيل البرهان فان الاستقباليات متناهية لم يبلغ عدم التناهي  
 بالفعل فلم يلزم زيادة احد المتضامين على الآخر ولا زيادة الكل على الجز واذ ان اراد غير هذا المعنى  
 فلا بد من البيان حتى ننظر في حكم عليه وذهبنا بخان الاول ان الامور الغير المتناهية المتعاقبة المتناهية  
 قد سلم نهوض البرهان فيها ولا فرق في المستقبل فان فيها علته ومعلولا لا اسلته نهاية في نفس الامر  
 كما ان الماضية غايية عن الحال والاستقبال كذلك المستقبل غايية عن الحال والماضي وكما ان  
 الماضي في وقتة كذلك المستقبل بلا فرق وتفرقتهم بان الاول واقع والثاني غير واقع لا يرجع الى  
 طائل ويصح تفصيله وآآ في ابداء المفسدة على الاول فان جريان البرهان في الاستقباليات  
 يوجب تناهيا هت فان المسلمين قاطبة اجمعوا على ابدية العالم كالبجنة والنار وسكانها وتغير حالهم  
 كما لا مأكول والمشارب فلا بد من الزمان الا يدري كما يشهد به سميت الزمان ولا خفا في ترتيل خبر الزمان

س  
 دهرية ففى  
 التناهي  
 على  
 التناهي  
 لا ينفية  
 التناهي

وأيضا وان قطع النظر عن الزمان فلا شبهة في ان الاحداث المتعاقبة لا الى النهاية في الاستقبال  
وهو مراح اهل الجنة شيئا فشيئا بترتبة بحسب السجودات جودت شائعا لسائر المتكلمين  
جريان البرهان في المراتب مطلقا سواء كان متعاقبا او مجتمعا فلو صح جريان البرهان في المتعاقبات  
لا تؤدي الى تنافي الا بدو هذا كما يضر الخصم بضر المسلمين ايضا وهذا ان الاعتراضان في غاية السقوط  
لانك قد عرفت ان المتعاقبات الاستقبالية لا تقف في نفس الامر عند المتكلمين ليست  
الاستقباليات موجودة في الواقع في ازمنتها بان يكون كل واقعا في ازمنتها المخصصة له وجودا  
في الواقع بل الاستقباليات مع ازمنتها المتوهمه معدومه في الواقع اما يوجد فيه ما يوجد فيها  
شيئا فشيئا وكل ما يدخل في الوجود فهو قدر قناه ثابتات تنافيها عين مدعانا فانفع الايراد  
الاول والآ بدقناه لكن مع عدم الوقوف الى حد لا يتجاوز عنه وكذا الذات الجذائية قننا هي  
الاستقباليات على هذا الوجه لا يلزم وقوف الا بدو الى حد بل الا بدغير واقف الى حد لا يتجاوز عنه  
وهذا عين مدعى المسلمين فكيف يضر نعم لو كان القننا هي الى حد لا يمكن التجاوز عنه وهو القننا هي  
الكمي يضر لكن نتيجة البرهان ليس الا مطلق القننا هي فيجوز ان يكون غير واقف الى حد بل هو متحقق  
الواقع وهاهنا حقيق الايمان والادعان فافهم فانه لمحق غريب قوله وذلك لانا اذا اخذنا ان علم  
ان في مسألة عدم القننا هي عدة اختلافات بين الملتزمين وخصومهم الاول ان التسلسل في المتعاقبات  
من جانب الماضي يستحيل عند اهل الملة وعند خصومهم واقع وتفرغ على هذا الخلاف ان البراهين ناهضة  
فيها عند اهل الملة خلافا لخصومهم الثاني ان التسلسل في المعلول يستحيل ايضا عند اهل الملة وخصومهم  
جوزوه الثالث ان التسلسل في غير المراتب ايضا بط عند المسلمين خلافا لخصومهم فم عند البعض ان البرهان  
ناهضة في غير المراتب ولا يضره عدم الترتيب وعندهم ان عدم الترتيب لا يقبل النهوض ولكن لا يطل  
التسلسل فيها الا بعد ثبات الترتيب فيها وآ التسلسل في الاستقبال فهو جائز عند كلا الفريقين  
ولما كانوا يقولون ان التسلسل في الاستقبال ليس بحسب الحقيقة بل التسلسل بمعنى آخر وهو عدم  
الوقوف لزم منه ان الخصم مفصل بين تسلسل وتسلسل صحة وفساد والمليون انكروا كل تسلسل كما في  
حدوث العالم واشتهر المحقق يزيد ان يرد على الخصم بان تفصيله في غير موقع فان البراهين غير فارقة ومن  
ههنا اخذ ان تفرقة بين التسلسل في المعلول وغيره تحكم وتحقق في هذا المقام ان قول الفلاسفة ان التسلسل

٩

في

بجانب

بالحكم



في الاستقبال ليس تسلسلا بحسب الحقيقة انما هو تسلسل بمعنى لا تقف عند حد وهذا ليس تسلسلا بحسب  
 الحقيقة تويي محض وتعليق صرف او ليس لزمان مع الزمانيات المتخصصة باوقاتها موجودة في الدهر  
 وفاق الواقع فالزمان مع فيه من الزمانيات المتخصصة باوقاتها من الازل الى الابد قد خرجت من  
 القوة الى الفعل والاصدام الزمانية للحوادث الزمانية والزمانيات الزمانية ليست اعدا حقيقته بل  
 خيولات بعضها عن ازمته كخيولات المكانيات بعضها عن اكنهه فلا يصح الا الحقيقية عندهم اصلا  
 حقيقة في المتعاقبات والاستقباليات فالانتهاي ليس الا كما تمنع جريان البراهين في المتعاقبات  
 مطلقا لا يصح اصلا فيلزم عليهم وجود مضائق بلا متضائق في نفس الامر وفاق الواقع وكذا تساوي  
 الكل والجزء او الانتهاء في الواقع وآما المتكلمون فالمتعاقبات الماضية قد خرجت من القوة الى الفعل  
 في الواقع ولو على التعاقب فهي غير متناه كمن يجري فيها البرهان واما الاستقباليات فلم تخرج جميعها  
 من القوة الى الفعل وانما يخرج شقص منها على سبيل التعاقب وكل قد يخرج الى الفعل متناه  
 ايدا فالاستقباليات متناه ولا تقف فلا يجري فيه البرهان فصيح تفصيل يشهد بلامرية قوله لانا اذا اخذنا  
 الامر ولا يبعد ان يشك احد بان هذا الاخذ غير مطابق للواقع فان كل معلول فهو علتة فليس منها شئ  
 هو معلول محض فكذا تلك الاحمال في التنازل وتضعفه ظاهرا لان التسلسل لو فرض من الاحمالين فلو شك  
 في ان للمعلول معلولية ولا شك في ان يتضائف تلك المعلولية وهو العلوية لا يوجد في ذلك للمعلول  
 بل فيما قبله فهما سلسلتان سلسلة معلوليات وسلسلة عليات ولا علاقة لعلية توحيد في ذلك للمعلول  
 المفروض بالقياس الى معلول آخر تمت في تلك السلسلتين فان تلك المعلولية لها علوية سابقة لمعلولية  
 ذلك السابق عليه سابقة وكذا فلا علاقة لعلية فيه فهي كسائر اوصاف ذلك للمعلول فصارت تلك  
 المعلولية معلولية محضة والمعلول معلولا محضا بالنظر الى تلك السلسلة بخلاف الاواساط فصيح قوله  
 كالمعلول الاخير ومع ان هذا الاخذ ليس اختراعا وكذا الاحمال في التنازل ولا حاجة الى ما قبل معنى قوله  
 كالمعلول الاخير فيما اذا كانت السلسلة منقطعة في جانب المعلول والتسلسل باعتبار وجود مسبوقية  
 في ذلك الواحد بدون السابقة اي بدون اعتبارها بالتسوية الى ما تمته قوله فان كان يجوزهم ان  
 يريد ان يبين فساد قولهم بان التسلسل في المتعاقبات واقع البراهين غير جارية ولا يخفى عليك  
 ان هذا الكلام على انهم ساقط لان معنى قوله ان التطبيق غير جار ان التطبيق الذي تفيد تساوي كل

سلافة نظام الدين  
 على شرح العقائد الكلامية





لما لا يخفى له شيئا فشيئا لا دفعة اى في زمان متناه او ان لا يستلزم التساوى فلا يظهر اختلفت تماثل  
 في هذا الكلام فانه من دقيق المرام ويرجع اليه حاصل قول بعض الكلمة المتأخرين من ان التطبيق  
 وان كان فعل العقل ويكون في الذهن لكن قد يكون بحسب حال الواقع وقد لا يكون لك في  
 الاول يكفي التطبيق بين احاد كل من السلسلتين مع آخر تطبيقا اجماليا باللمحاطة الاجمالي لان مصداق  
 هذا الحكم متحقق في الواقع بلا عمل واختراع واما اذا لم يكن احاد السلسلة موجودة معا فلا يكفي التطبيق  
 بين كل من السلسلتين مع احاد الآخر باللمحاطة الاجمالي بل لابد من لمحاطات تفصيلية وتطبيقات  
 كثيرة وادخلنا ما جرح تلك التفاصيل وان لم يكن يرجع الى ما مر فيه فانه المتعاقبات  
 لما قرأتموها لها نوع من الوجود وجودا متعيا ومصاديق تلك المتعاقبات متحققة في اذهننا فما المانع  
 من جريان التطبيق وفي القراءات غير ان الشيء لما لم يكن احاد مجموعة فحين يعرض العدد الغير المتناهي  
 لذلك الشيء ولين يتحقق ذلك الشيء حتى يمتنع منه العدد الغير المتناهي فيمتنع تحقق العدد الذي  
 يساوي كله جزاءه على تقدير التعاقب الى هنا كلامه وفيه ان للتشريح المحقق ان يقول ان  
 عررض العدد في مجموع الزمان او في الدهر كما ينبغي ويترجع منه العدد الغير المتناهي بحسب الواقع في  
 مجموع الزمان ليس يكن الحكم بعدم التناهي للزمان ويلزم منه ان لا يتصف المعدود بالتناهي  
 المتعاقب الاجزاء بالعدد او بالربعية على ان الالزام لا يترجح عن الخصم فانه قائل بعدم  
 التناهي للمحركات والزمان فان الزمان موجودة بلا شبهة وهو كقابل للقسمة ولقسمة الى اجزاء متساوية  
 ان انتهت فهو متناه والا فهو غير متناه ولا جزؤه بالفعل وتعل كلامه وجه ليس بظاهر من العبارة  
 فان لكل شيء ظاهرا وبطنا هذا يعلم ان ههنا عدة ابجاث يليق بان يتعرض لها الاول ما قاله من تنفي  
 اثر المحققين السابقين فاسمى من الرؤسا للاحقين وهو ان التطبيق يستعمل يرا ديه ما عهد به في  
 العلوم التعليمية والفنون الرياضية هو مطابق احد المقدارين على الآخر فيكون الدليل مختصا بابطال  
 التسلسل في الاجسام ولواحقها ولا يجري في اثبات المبدأ الاول لانه هناك لا بد من ابطال  
 تسلسل لعلة مطلقا مجردات كانت او مواديات تحمل هذا ما يفعله المتأخرون من اجراء في كل  
 شيء غير متناه لا يصح ثم قال وكلام الشيخ الرئيس ايضا ناطق به وهذا التخصيص كلامه وفيه انه ان اراد  
 ان الاصطلاح وقع على هذا في التطبيق فبعد التسليم لا يضربنا ولا ينفعه فان لنا ان نقول بزيادة

منه  
 وهو هو  
 من الباطن  
 من  
 كماله  
 والظهور

آخره وتحير الكلام الى الآخر وان اراد ان التطبيق في برهان ابطال التسلسل لا يمكن تصحيحه الا بان  
يراد ذلك فلا نم ذلك فان لنا ان نتوهم بعد ان يفرض زيادة احد السلسلتين على الآخر غير ممكن  
مقابلة اوائل احد بهما لا وائل الاخرى وكذا الثواني والثالث وتحكم حكما اجابيا كما في المقادير  
والتحاصل ان ايقاع التعادل معقول كالمحاذات في الاجسام واذا وقع التعادل فان ظهرت الزيادة  
التي كانت في الاول في الآخر ظهرت بينهما والتعادل الجبر والكل كما هو المذكور في الشرح بالانذار  
عليه والشيخ في طبيعيات النجاة قال بعدما بين برهان التطبيق ان هذا خلف لازم ان اجتمعت الاحكام  
وترتب اما ان كان غير مجتمعة او مجتمعة لكن لا يكون مرتبة فلا برهان على انتفاء بل ربما يوجد برهان  
على وجوده كالزمان والحركة وضرب من الملائكة والشياطين بلا نهاية في العدد لان ما لا يترتب  
احاده فلو تمحىل التطبيق واما عدم الاجتماع ففيه التطبيق ابعدهم بين مفصلا وهذا دليل على انه  
ما حصل لبرهان بالتطبيق المختص بالمقدار وزعم ان المانع من الجريان هو عدم الاجتماع والترتيب  
بلا عدم المقدارية هذا لكن الشيخ قال في الشفا واما الكلام في الامور الغير الطبيعية فلا كلام لانها في  
والبراهين لا يتناولها وقد ذكر برهان التطبيق ههنا فالحكم بعدم الجريان فيها وله ايضا هذا في ما قال  
من عنده علم الكتاب كتاب الحكمة والاصواب وهو هذا: التسلسل لتطبيق فلا يقال بحده ولا تعويل  
على برهانية لان فيه تدليسا مغالطيا فاللاتناهيات في جهة واحدة ربما يتطرق اليها الزيادة من  
الجهة الاخرى التي هي جهة التناهي فليس يصحح تركيب اللاتناهي بكيفية من جهة اللاتناهي واخراج  
بما هو عن درجة ومرتبة وعن الدرجات التي لا حاد بالاسر في تلك فاذا طبق طرف احدى السلسلتين  
الغير المتناهييتين المختلفتين بالزيادة والنقصان في جهة التناهي على طرف السلسلة الاخرى تطبيقا  
وهيما وفرضيا انتقلت الزيادة من الطرف ودرجة الى حيز الوسط ومرتبة ولا يزال يتعقل ويتروك  
في الاوساط مادام الوهم مقبلا للتطبيق ولا يكاد ينتهي الى حد معينة ودرجة معينة ابداء لا يبلغ  
اقصه المحدود وآخر الدرجات فاذا انقطع عمل الوهم والتطبيق تقف التقادرات والمفاضلة على  
ذلك كحد وبأجمل لا مصير للمفارقة الى جهة واللاتناهي اها بل له نهاية ابداء في جهة التناهي اما في  
حد الطرف واما في شئ من المحدود والاوساط هذا كلامه ولا شبهة في صحته في غير المرتبات وفي غير  
الجماعات وقد مر واما المرتبات ففي صحة هذا الكلام خفاء فان الحكم الجلي لا ينفع مانع فان لنا ان تحكم





الاجتماع في الفساد وفيه نظر فان لاحد ان يقول ان التطبيق مفهوم واحد واقع على المتناهي وقوم  
 على غير المتناهي فضا كما ان احدث الدهري او الزماني واقع على الواجب تعالى فضا وقوم على  
 الممكن ووقع التطبيق على غير المتناهي يكون محالا مالا يقتضيه طبيعة عدم التناهي لانهما  
 تقتضى عدم التطبيق كاحداث وقوم على احوادث ممكن وعلى الواجب مستحيل لاقتضاه القدم فلو فرض  
 ان حدوثه محتوج لمحدور فلا محذور كذا ههنا لا يخل على مقتضات اوردها المستدل فيكون سالما عن المنع  
 ولا يصلح هذا الكلام غير المنع لان ذلك التزام ان الجميع متضمن للتناهي لان عدم التناهي يقتضى عدم التطبيق  
 فالتطبيق منات لذلك لعدم انقراض لثاقته لملازمه وهذا غاية تقرير الكلام ولكن بعد فيه خفاء فان  
 طبيعة غير المتناهي لو نظر اليها مع قطع النظر الى لزوم التساوي والمفاوطة لا يابى التطبيق وحكم به  
 العقول الصافية بانوهم بغير شائبة انقضاء والمجادل للمنع دائرة واسعة وقطر بطويل وميدان بطبع  
 فيه سرية ووجود ذلك نرفع الجوابان واجواب عنه ان الشرطية القاطنة ان المتفاوتين في جهة  
 وغير متفاوتين في اخرى ان حرك احدهما ينقلب الى عدم التفاوت او التفاوت في جهة عدسة كاذبة  
 بداهة فان قلت مثل هذا الكلام ناهض في عديم الاجتماع قلنا ان اردت بالشرطية في عديم الاجتماع  
 انه ان حرك في زمان متناه لكان كذا وكذا نمنع كذبا فان هذا مثل ان يقال ان الجسم العديم كذا وكذا  
 لو تمكن في هذه الدار ينقلب الى الوجود وان اردت انه ان حرك في زمان غير متناه لكان كذا وكذا  
 فاستلزام المقدم التالي ثم وهذا غاية ما يمكن ان يتيسر في هذا المقام والثالث ما مر ولا جناح ان نزك  
 ايضا حافق قول ههنا مقامان الاول لا لزوم على الخصم بمعنى ان تفرقة منوه البرهان في المجتمع الاتحاد  
 وعدسه في عديم الاجتماع بطو بعد ذلك تفرقة الملزوم بان الماضي حامل للمنهوض المستقبل غير حامل  
 هذا باطل فان الزمان والحركة امران واحدا من الازل الى الابد لا اجزاء لها بالفعل في الماضي  
 ولا في المستقبل فان قالوا ان المستقبل ما خرجت من القوة الى الفعل بجميعها وما خرج منها الى  
 الفعل فهو متناه وهكذا كل ما يخرج ولذا حكموا بان التسلسل فيها لا يقف بخلاف الماضي قلنا هذا حكيم  
 فان الامر متصل ولو كان غير مجتمع الاجزاء قلنا لا يخرج او اخرها ما خرج او كلها الى الفعل مع انه ان قيس  
 الى احوال فكلاهما متساويا القدمين في ذلك وان قيس الى الماضي فهذا باطل ان المستقبل معدوم فيه  
 لكن نقول ان يقول ان المستقبل بالقياس الى الماضي معدوم كما ان الماضي بالقياس الى المستقبل



معدوم فاحكم بان الماضي خارج الى الفعلية وكون المستقبل تدليس صريح وان قالوا ان الماضي يتحقق  
بل انقضى والمستقبل متوقع والمتوقع معدوم براهمة قلنا ان ارادوا بالتوقع بالنسبة الى اكمال فهذا  
لا يستلزم المعدومية مطلقا واما بالنسبة الى الطرف الذي وجد فيه فهما سواسيان والمقام الثاني تحقيق  
بمعنى البرهان في الحقيقة ناهض في الماضي وكون المستقبل فنقول بشل ما مر فان قالوا ان الحركات  
والا زمنة ليست بامور واحدة بل امور متفارقة قلنا لو قطعنا النظر عن اتصال الزمان والحركات  
تجد التفرقة بين الاتصال وعدمه في هذا الحكم فان العقل ان يجوز نبوض البرهان في امور متفارقة  
منقضية لاخرى ان يجوز في امور متفارقة مستقبلية بالبيان الذي مر واذ قد تقررت هذه المسئلة  
ابدية العالم والمسلمون كلهم قالون بها فان اهل النار مستعذبون واهل الجنة يصلون اللذات الى الابد  
فهذا الاجزاء كما ذكرنا خصم خصمهم ايضا فلا بد من امور الاول ابداء التفرقة وحالها قد عرفت والثاني  
ان اصل البرهان بطل وهذا كما ترى والثالث الزام ابن الجوزي في المنقضية بطل وهو لا يحق بالقبول  
ولعلك تقول ابداء التفرقة بان الماسية قد خرج من القوة الى الفعل في الواقع والمستقبل  
لم يخرج الى الفعل في الواقع بل لا يقف فيه فاحاد الامور الماضية قد انقضت بالاولية والثانوية  
في الواقع فيجري التطبيق بان يكمل العقل اجمالا بان في السلسلة الزائدة اول وفي الناقصة ايضا  
اول وفي الاول الثاني وفي الثانية الثاني وفي الاولى الثالث وفي الثانية الثالث وهكذا وهذا  
الحكم الاجمالي من العقل مطابق للواقع وهو المراد بالتطبيق سواء كان لفظ التطبيق فيه حقيقة او مجازا  
بحسب اللغة فنقول ان كانت مراتب الزائدة مثل مراتب الناقصة يلزم التساوي والانه يقطع  
مراتب الناقصة ويبقى مراتب الزائدة يلزم التناهي واما الامور المستقبلية لما لم يخرج من القوة  
الى الفعل الا متناهيها فلا يتصف احادها بالوقوع في المراتب الا في المتناهي فلا يلزم الخلف والاعجاب  
عنه انه يجب ان الامور الماضية قد خرجت من القوة الى الفعل لكن على التعاقب فاقى قدر خرج  
فوقناه فليس هناك وقوع احادها في المراتب الا الاحاد المتناهيته فكيف يجري البرهان واما جيبها  
فهو مجموع امور موجودة ومعدومة فلا يتصف احادها بالوقوع في المراتب صلا فالحكم بالتطبيق غير  
مطابق للواقع وان تشبثت بحديث الدهر فهو كلام آخر يجري فيه البرهان في الماضي والمستقبل  
فيبطل قول الفلاسفة في الدهر وهما الكلام على تقدير عدمه واذ لم يكن اجتماع زمرى الامور

الما حية فكل ما خرج الى الفعل متناه قبله متناه آخر وكذا فلا وجه لجران التطبيق فيه قابل فانه لمحق غريب  
 والاربع ما اوردته بعض الفضلاء من ان جريان التطبيق لا بد من ترتيب ما بها الترتيب في المتعاقبات  
 غير معقول فان الترتيب ليس لا التقدم والتأخر وهذا ان لا يعرضان في الخارج فان التقدم  
 معدوم وقت وجود المتأخر فلا يخرج من ان تصف التقدم بالتقدم في الخارج في وقت بدون ان  
 تصف المتأخر بالتأخر فيه وهذا بطلان التقدم والتأخر متضالان وبتحقق المتضالين تخلف  
 احدهما عن الآخر بطلان ان يتصفا معا بوضعها فهذا ايضا بطلان المعدوم كيف يتصف بصفة  
 ثبوتية فلا بد من ان يتصفا بوضعها في الذهن فان ارادوا اجرا البرهان في غير المجموع في الخارج  
 فغير صحيح لانه لا ترتيب فيه وان ارادوه بحسب الذهن فالذهن لا يقدر على استحضار غير متناهية هذا وادرا  
 تعليم منه ان تحقق حادث بعد لا يمكن الا بتحقيق ذلك المعد في الذهن واجواب بوجوب الاول ان  
 التقدم والتأخر وان كانا امرين اعتباريين لكن ليس عروضهما بشئ ما يتوقف على وجود المعروض  
 في الذهن كموضوعات القضايا الحقيقية بل هما كالوجود فكيف ان يكون المعروض بحيثية لو تصور  
 متصور يحكم عليه بانه مقدم فاقصاف شئ بالتقدم في الذهن بهذا المعنى فان البداية شاهدة بان زيدا  
 مقدم في ايسر لا يتوقف على وجوده في ذهن وكيف يتوقف ولا يحيد في الذهن ما هو موجود في  
 الخارج تشخصا فيتم ان وجودا فلا يكون الموجود اسما خارجي بحسب بطبع مقدما في الواقع فاحكم بالتقدم  
 اشبه باحكم الواقع على الممتنع كما يقال ان الماهية المجردة معدومة متقابل والوجه الثاني من اجواب طائفة  
 من محيط العلم بحسب ان تخلف احد المتضالين عن الآخر في الزمان غير مستحيل بل القدر الضروري  
 هو لزوم الاجتماع في ظرف الواقع هذا ولا يمكن الاعتذار به في هذا المقام فان شئ جعل حديث الدرس  
 جوابا آخر واجرا البرهان بحسب الواقع في اذنتها جوابا على هذه القيل والقال على الوجه الثاني  
 لا على تقرير القرا باغية فانها يجعل الكل جوابا واحد وهذا لا يتسلع مادة اشبهته فان العالم عند هذا القول  
 حادث فالواجب تعالى موجود وليس معه شئ فالعالم استخلف عنه فهو مقدم فيلزم التخلف عن التأخر  
 في الواقع لانه لا زمان هناك حتى يقال ان حامل التخلف احد المتضالين هو الزمان فاما المصير الى  
 ما سبق او التزام جواز التخلف فافهم واورد في القرا باغية على اصل الاعتراض بانه يبقى الكلام في اثر  
 على تقرير الاجتماع ايضا لا ترتيب في الخارج لكون التقدم والتأخر من المعقولات الثانية فلا يكون



معروضا مستقفا بها الا في الذهن والذهن لا يقدر على التفصيل والقول باجتماع منشأ انشراح التقدم  
 والتاخر في الخارج لا يفيد لان منشأ الانشراح في المعدات ايضا تحقق وتنشع كون المعدات منشأ انشراح  
 التقدم والتاخر في الخارج يستلزم انتقاأ الصدق والكذب في احكامها انتهى وترد عليه ان منشأ انشراح  
 في المجتمع الاجزاء مجتمع فيجوز فيه البرهان دون منشأ انشراحها في غير المجتمع وهذا لا يرد ولا يفسد فهم الخصال  
 لنقض لاصل الدليل باعداد بان الدليل جار فيها مع انها غير متناهية وفيه نظر فانه ان اراد الناس  
 ان العدد غير متناه موجود بلا معروض ونقض الدليل به فهذا بطلان وجود العدد بدون المعدود  
 في الخارج بطل في الذهن مسلم لكن وجود عدد غير متناهية بصورة تفصيلية لاجزاء غير مسلم ووجوده  
 بصورة بسيطة مسلم ولكن لا ينقض به الدليل وان اراد ان وجوده في المعدودات الغير المتناهية  
 مستحقق والدليل منقوض به فلا يخفى اما انه ناقض على المتكلم فهو غير وارو فان المتكلم منكر لعدد غير متناه  
 مطلقا او ناقض على خصم فلا يخفى اما انه ناقض في المراتب المجتمعة فغير وارو وظهر ادنا نقض في  
 غير باطله اعتذار بعضهما ببعضها ياتي قوله فيرد عليه انه قال بعضكم لفضل الله ما حاصله ما يقال من انه  
 لا وجود للمجموع في هذه الصورة لاني مجموع الزمان ولا في جزئ منه اما عدم وجوده في مجموع الزمان  
 فلان المجموع انما يتحقق بعد وجود جزئه الاخير وقد انقضى بعد ذلك المجموع لان المفروض المتعاقب  
 بين اجزائه وانتفاء الجزئ يستلزم لانتفاء الكل فيثبت عدم وجود المجموع في مجموع الزمان واما عدم  
 وجوده في جزئ من الزمان فلا انتفاء لبعض الاجزاء في ذلك الجزئ فان قلت المجموع عبارة عن جميع اجزائه  
 وجميع الاجزاء موجودا للمجموع موجود البته فاقول ان اراد من جميع الاجزاء في المقدمتين كل واحد  
 منها فالصغرى ممنوعة اذ ليس المجموع واحدا منها وان اراد كل واحد في احدهما والمجموع في الاخرى  
 فنكر لا وسط ثم وان اراد مجموع الاجزاء فيها فيلزم المصادرة اذا الكبرى عين النتيجة وفيه نظر فان  
 هذا بيان غير موصل الى ما ينافي قول اشرافان كلامه ان كان الزاميا على خصم فعدم ورود ظاهر  
 فان الزمان والحركة موجودان متصلان ولا يمكن وجود الحركة الا في مجموع الزمان والزمان  
 نفسه موجود في نفسه لعدم زاده وهذا عند الخصم فلا يمكن المنع على الموهود في المجموع من الزمان  
 فتأمل فيه وان كان تحقيقا فلذلك ابعاض المجموع المتعاقب الاجزاء موجودة في ابعاض الزمان  
 يعني ان زيدا موجودا من عمر اليوم وهكذا وهذا هو المراد بوجود المجموع في المجموع وهذا الوجود غير منقطع

ولم يرد أنه ان المجموع مستمر في مجموع الزمان اذ ان الكل موجود في قدر مستمر ولتفصل اختلال مقدمات  
قوله وقد انتهى بعض ذلك المجموع لان المفروض التقايب بين اجزاء قلنا ان اراد انه انتهى ذلك المجموع  
في مجموع الزمان اسي في تمام الزمان انما وجد في بعض منه فكذا سلم لكن هذا لا يتنا في مادي اشهر وان اراد  
غير ذلك فلا بد ولا من التصور قوله وآن اراد ان مجموع الاجزاء فيها الا قلنا المدعى كما ذكرنا  
بديهي وهو وجود المجموع في المجموع وقد نبه عليه بالتفصيل وهذا كما يقال ان يرا انسان لانه حيوان ناطق و  
بالجملة اذا كان المدعى بديهي فلا باس بان ينبه عليه ببيان واضح منه بوجه ولا ينفع المواقفة  
عليه وكثير يقع كما قلنا جميعا في تفسير الوجود بالكون فان قيل مثل هذا الوجود لا ينفع في هذا المقام  
فان التطبيق لا يطرأ ثرو قلنا قد اكل الامر الى منع جريان التطبيق وهذا ايراد آخر وان ارجع  
هذا اليه قلنا نرفع ولا يضرفان المقصود ان اشبه يرمى من ان يورد عليه ايرادا بعد ايراد قوله  
بل للوجود فرد آخر عند الفلاسفة انما امر كان اعتراضا على خصم القائل بجواز التسلسل في  
المتعاقبات باعتبار اجزائها البرهان بسبب جوداتها الزمانية وهذا اعتراض آخر باعتبار الوجود الدهرى  
قلنا فصل اول لا معنى الدهر ثم نشغل بما راسه فنقول قد مر ان الدهر ليس يراد به في عرفهم الا الواقع  
وليس الواقع امر اذ ايداع الكون في نفسه سواء كان رابطا او لا ولا ينتظر فيه كون ذلك الكون  
مختصا بحدود اخرى كما يعتبر في متى واين فزيد وعمر ودان قطعنا النظر عن كونها في بعض من الزمان  
ونظرنا الى وجودها فلا نجد ذنك لوجودين الامعيين وهذا نحو اصطلاحهم وهذا الاعتبار يكون الواجب  
والعقول والحوادث كلها دهرات وربما يريدون بتسمية نسبة اشئ المتغير الى الثابت دهر قال  
الشيخ في طبيعيات النجاة في فصل الزمان ليس كلما وجد مع الزمان فهو فيه فانما موجودون مع  
الجزء الواحد ولنا فيها بل لشيء الموجود في الزمان اما اولاه فاقسامه هو الماضي والمستقبل و  
اطرافه من الزمان هو الالات فاما ثانيا فالحركات واما ثالثا فالحركات في الحركة والحركة في الزمان  
فيكون الحركات بوجه ما في الزمان وكون الاكن فيه لكون الواحد في العدد وكون الماضي والمستقبل  
فيه لكون اقسام العدد فيه كون الحركات فيه لكون المعدودات في العدد وما هو خارج من هذه  
الجملة فليس في زمان بل اذا قبل مع الزمان فاعتبرت وكان له ثبات مطابق لثبات الزمان  
سميت تلك الاضافة وذلك الاعتبار دهره فيكون الدهر محيطا بالزمان هذا وربما يقولون كما في المصطلح



للإمام الرازي ان نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة المتغير الى الثابت هو الدهر ونسبة الثابت  
 الى الثابت هو الدهر وتعمل المعلم الاول في كتابه المسمى بالفلسفة الخاصة المعروف بالولوجيا في المجلد التاسع  
 بهذا المعنى قال بان الواجب ليس في الدهر وهذه العبارة تحمل المعاني المتقاربة الآول ان الزمان  
 والحركات والحوادث متغيرات والآولان مظهران في التغير والثالث في الوجود فانه ما كان لهما وجود  
 فتغير من العدم الى الوجود فنسبة الشيء الى الزمان المتغير في نفسه كما قلنا ان زيدا حادث في الغد  
 وان الحركات الفلكية في الزمان او نسبة الزمان الى نفسه معبر بالزمان وهذا معنى قوله نسبة المتغير الى  
 المتغير زمان والده هو الواقع نفسه فاذا نسبنا الشيء المتغير الى المتغير اليه فنقول ان الحركة موجودة  
 في الواقع فتملك النسبة يقال اليها الدهر فهذا محيط بالزمان والاسرير هو الذي لا تغير فيه صلا كما يقال  
 ان الواجب تعالى موجود فيه فالسر نسبة شيء الى شيء بحيث لا يكون في نفس نسبة ولا في التفسير  
 تغير صلا وهو المعنى عن قوله نسبة الثابت الى الثابت سر فمما وقع من الامام الرازي في المحصل  
 من ان مفهوم كان ويكون لو كان امر الموجود في العين كما **ما** ان يكون قارا للذات فيستلزم  
 ان لا يكون موجودا في المتغيرات وان كان خيرا قارا للذات احتمال الوجود في الثوابت يلوح  
 عليه اثر الضعف واذا في ما قال السيد قدس سره الشريف في شرح المواقف ان الموجود اذا كان  
 امرا متصلا سواء كان اتصاله بالذات او بالعرض غير قار بالزمان والحركة كان مشتقلا على اجزاء غير مجتمعة  
 ولا شك في ان الغير القار الذي اتصاله بالعرض لا بد من ان ينطبق على الزمان ومثل هذا المتغير  
 يسمى متغيرا تدريجيا واذا كان امرا فعليا فلا بد من ان يطابقه على طرف من الزمان فهو ايضا لا يوجد  
 الا في الزمان فهذا ان المتغير ان يوجد ان في الزمان وهذا هو نسبة المتغير الى المتغير واذا كان  
 امرا ثابتا لا تدريجيا ولا دافعا فهو لا يوجد في الزمان مستغن عنه فنسبة الى الزمان نسبة الى  
 سائر الثوابت فاذا نسب متغير الى المتغير بالمعينة فلا بد هناك من زمان في كلا الجانبين  
 واذا نسب الثابت الى المتغير فلا بد من الزمان في احدا الجانبين فقد واذا نسب ثلث ثابت  
 الى ثابت كان كل من الجانبين بريعا عن الزمان فهذه معان معقولة مفيدة عبر عنها بعبارة  
 مختلفة واذا لث ما قال المحقق في نقد المحصل لا شك في ان وقوع الحركة مع الزمان ليس كوقوع  
 الجسم القار للذات المستمر الوجود مع الزمان وليس كوقوع القار للذات الباقي مع القار للذات

معني ايم  
 يمكن ان  
 يقع الجسم  
 الثابت في  
 ما

الباقى كما ساء مع الارض وهذا الفرق معقول فله مصطلحين ان يعبروا عن كل معنى بعبارة ولكن  
ان يرجع الكل الى امر واحد يكلف ليرد ان اشتميت التفصيل فلا بأس بان ترجع الى المفصلات  
ولتحقيق في هذا المقام ان حاصل قول الفلاسفة في الدهر يرجع الى الزمان والحركات وتخصيص  
باجزائها من الحوادث كلها موجودة في حاق الواقع معان في الدهر امور قارة اذ لا تجد دية لا تعاقب  
عندهم فالزمان والحركات قارة كسائر القوار وان الحكم بالتجدد وعدم القرار صار مخالفا للواقع فليس الامر  
كاذبا محضاً ولم يبق في اليد الا التقدم الربى كما في سائر القوار وهذا مسكارة دامت بل ففقتة من  
الفتاوى وتعبارة اخرى انه على هذا التقدير ان الزمانيات المتخصصة بازمنتها كلها في الواقع  
على نسبة الكائنات في المكان ولا شك ان الزمان يمر عن الزمانى فالزمانى كان موجودا في  
زمان ثم يصير موجودا في زمان آخر فهذا المورد كما يخرج الزمانى من الزمان بالحركة الى زمان آخر فيكون  
الزمان مسافة الحركة واما بانتقال الزمان عن مقارنته ويكنى زمان آخر به فالزمان متحرك دون  
واما بعدم ذلك لزمان وجود زمان آخر به ولا ريب والاولان باطلان بالضرورة فيتم  
الثالث فاذن انعدم وجود آخر خلقه وليس ظرفه الا الواقع فليم التجدد في الواقع بلا اعتبار التغير  
فبطل المعية الدهرية وتوجه آخر على قولهم القبلية الانفكاكية ليست في حاق الواقع وليس فيه  
الا الرتبة كما في المكنيات فيكون الحكم بالقبلية الانفكاكية كاذبا مخالفا للواقع فبطل قبلية  
الزمان فهد بان لك ان قولهم في الدهر باطل وقد بان لك ايضا ان الاعداد الزمانية وجودا  
اعدام ووجودات واقعية ومعية زمانى مع زمانه لكونه فيه ومعية الزمانيين لكونها فيه معية دهرية فبطل  
معنيان في الوجود من دون اعتبار معتبر وفرض فارض واذا اعدم الزمان ويبقى سطره فالزمان  
واذا اعدم احد الزمانيين مع زمانه صار الزمانى بعد زمانه وبعد الزمانى الاخر بحسب الواقع لان الزمان  
او الزمانى قد اعدم في حد نفسه من دون اعتبار المعبر مع بقاء وجود الزمانى وذلك الزمان  
او وجود الزمانى الاخر كائنين من دون اعتبار المعبر وفرض فارض وقس القبلية على البعدية  
فالقبلية الزمانية والمعية الزمانية والبعدية الزمانية قبلية دهرية ومعية دهرية وبعدية دهرية  
لا غير فليس للمعية الدهرية المغايرة للزمانية المجامعة للقبلية والبعدية الزمانية مفهوم محصل بل  
هى قعقة من الفتاوى فاما والسيد المحقق قدس سره ان نسبة المتغيرات فيما بينها بالمعية



ونسبة الثابت الى الزمان بالمعية ونسبة الثابت الى الثابت مفهومات متغايرة ليس بينهما  
 عبارات مختلفة لم يفقه بعد لان مفهوم المعية ليس لا وجود لشيئين في حدود نفسها بل اعتبار  
 معتبر بحسب لواقع وهذا مفهوم المعية وهي شاملة لمعية المتغير مع الزمان ومعية اربابيات فيما بينها  
 ومعية الثابت للزمان والزمان ومعية الثابت للثابت وهذا هو فساد قول ناقد التبريد ايضا  
 وبما تلونا في المعية يظهر حال القبليّة والبعديّة اللتين يجزا لهما لان مفهوم القبليّة كون احد شيئين  
 في حاق الواقع مع عدم الآخر فيه ولا يوجد الآخر الا وقد وجد الاول في حاق الواقع من دون  
 اعتبار المعتبر ومفهوم البعديّة كون احد شيئين في حاق الواقع مع عدم الآخر الطارئ فيه  
 من دون اعتبار المعتبر وفرض الفارض وهذه القبليّة والبعديّة كلاهما بحسب لوجود الواقعي  
 الذي من دون فرض الفارض وهما كما يوجدان في المتغيرات يوجدان في الثوابت فان التغير  
 قبل كل حادث في الوجود الواقعي كذلك بعد كل زائل في حاق الواقع فقبل كل شيء هو اسد  
 بعد كل شيء هو اسد والبقاء الدائم ليس الا الابد واذا ايقنت ما تلونا عليك فاعلم ان ما قال  
 الامام ان مفهوم كان ويكون لو كان موجودا الى الآخر حق لا نبار عليه وحاصل ان القبليّة والبعديّة  
 والمعية بحسب الوجود الواقعي وبلا اعتبار معتبر ثابت للاشياء ان كان معروضها امر غير قابل الذات  
 كما انه مما خلا يوجد في الثوابت فينبغي القبليّة والبعديّة والمعية فيها وهذا باطل كما بينا وان كان  
 قابل الذات فلا يوجد هذه الاوصاف في المتغيرات فلا سبيل الى وجود مفهوم كان ويكون  
 في الخارج اصلا انما المعروض لهذه الاوصاف الاشياء الموجودة في حاق الواقع لكن باتصاف  
 الاشياء بالقبليّة والبعديّة والمعية يتوهم امر متدرج يجعل ظرفا للاشياء المتقدمة والمتأخرة بحسب التوهم  
 ونفسا وهذا التوهم اتصاف تلك الاشياء المذكورة بالاوصاف المذكورة بحسب نفس الامر وبعض  
 ما فيه التقدم والتأخر صحيح لتوهم الاستداد الاطول منها وبعضها صحيح لتوهم الاستداد الاقص على  
 حسب تعلق ارادة الخالق جل مجده فاجد الخالق مكنائهم او جد مكنائهم آخر بعده وجعلها بحيث يتوهم  
 بينها مدة ثم خلق مكنائهم آخر وجعلها بحيث يتوهم منه وبين الاول مدة اطول بحيث يكون المدة التي بين  
 الاول والثاني بعضها منها وهكذا كما قد بينا سابقا واذا ايقنت بما فاعلم ان ما قال الشيخ في النجاة  
 ومثله قال في الشفاء فخذ وش لانه مبني على ما حقق قبله هو ان الزمان امر موجود بمقدار الحركة وانه

معروض للقبلية والبعدي بالذات فما هو خارج عنه غير متصف بهما وقد ورثت من اشياء الزمان بغير  
 الشان ان قول الفلاسفة في الدهر ما لا سبيل اليه لكن غمض السبيل لمحقق رحمه الله عن البطالة  
 وشر الذيل لا بطلان لزومه وهو التسلسل في المتعاقبات الموجودة في الدهر على راسهم فاحفظه فانه  
 لمحق غريب فلتزجج الى شرح الكتاب فتقول قول السبيل الموجود آه مواخذة اخرى على خصم حاصلها  
 ان المتعاقبات كلها موجودة معاني الدهر فان الدهر لا تعاقب فيه كما عرفت فنسوق الكلام الى الاخر  
 باعتبارها الوجود ولا ينفع القول بان التطبيق لا تقضي فان المتعاقبات مجتمعات في وعاء الدهر  
 فان تصوير الدهر كما لا تقدم ولا تاخر فيه في درجة واحدة كما ان زيدا وبكرا وخالدا مرتبين في صف  
 ومتقدم بعضهم على الآخر مجتمعون في الزمان كك المتعاقبة في الزمان مجتمعة في الدهر فان الدهر كما في  
 هو الواقع نفسه لا تقدم ولا تاخر فيه فهذا والمجتمعة في الزمان سواسيان فانتفى العائق عن جريان  
 البرهان وما في القربا بانية ان الفرق بين الوجود على سبيل التعاقب والوجود في الدهر في الاول  
 للمجموع وجود حقيقة بمعنى كون كل واحد من افراده موجودا في زمان وهذا الوجود ثابت لكل في  
 زمان قتاه او في آن وابق فان لمجموع المبتدأ من هذا اليوم الى الازل موجودا اليوم بهذا المعنى  
 ولم يوجد المبتدأ من الغد وبعد الغد مثلا ويبقى موجودا بهذا الوجود وتخلات الثاني فانه ليس موجودا  
 على ذلك الوجه بل مجتمعة الافراد غاية انه ليس موجودا مجتمعا في آن من الالات ولا في زمان  
 من الازمنة المتناهية بل في مجموع الزمان الغير المتناهي كلام ماول او فاسد ثم ما فيها بعد قسط  
 من القول فقول بل للوجود عندهم آه وقع في البين لاحاجة اليه فاسد فانه ما تقرر كين ان يكون  
 دخلا صحيحا آخر غير ما رواه عن عرض على هذا النحو من اجواب من اقتضت اثر الحكماء فامسى من الروساة  
 بان ما يفرض من التطبيق في المتصلات الغير القارة في نسخ حقيقتها في نحو وجودها الزمانى ان كان  
 بحسب خارج فمن المحالات التي لا تصلح ان يبنى عليها لزوم الانقطاع في الواقع وان كان بحسب  
 الذهن فانما يتأتى فيما يرسم من تلك الامور في الذهن فيدل على تشابه ما يرسم منها في الذهن وبين  
 ما وجد منها في الخارج وفيه بحث لانه ان كان مدار كلامه على عدم الاجتماع فهو فاسد فان الكل مجتمع  
 في ظرف الدهر وان لم يكن مداره على ذلك فهو جاز في المجتمع ايضا واجواب ان لتحقيق المتعاقبات  
 موجودات زمانية وموجودات دهرية لا ينعني ان لها وجودين فانه ظاهر الفساد فان اشئ واحد



لا يكون له وجود أكثر من واحد فلهذا اعتبارين اعتبار زمني وهو يستلزم  
 التعاقب كعقاب المرتبة في المكان واعتبار دهرى وبهذا الاعتبار لا تعاقب فيه وكل التعاقب  
 في المرتبة في المكان فإن وجود الزمان لا تعاقب فيه والتطبيق امر ذهني باعتبار الخارج فهذا  
 التطبيق لا يمكن الا بالتعاقب في الزمان والتعاقب غير متناه فلا يطرأ تفاوت ولا التساوي و  
 اجتماع تلك في الدهر باعتبار غير نافع فتأمل فإن فيه قد ليس اضطرابا لان المتعاقبات موجودات  
 واقعية مجتمعة في الدهر أي في حاق الواقع وكذا الزمان مخفي التسلسلة الزائدة مراتب اول وثان  
 وثالث الى غير النهاية وكذا في التاقصة واحاد السلسلة واقعة في المراتب في الواقع من دون  
 اعتبار المعبر للعقل ان يحكم في الاول اول وكذا في الثانية وبعده في الاول ثان كما في الثانية  
 ويحكم بان باناء كل مرتبة من الاولى مرتبة من الثانية ونها حكم للعقل صادق قطعاً فان كان بخلاف  
 كل مرتبة من الاولى مرتبة من الثانية فالتساوي والا فلا نقطع فقد تم الكلام وكذا يلزم الاستحالة  
 فالحكم بهذا الوجه بالتطبيق يجري في المتعاقبات بحسب لوجود الزمان على تقدير ثبوت مزمعهم في الدهر  
 فكون الوجود الزماني هو الوجود الدهري انما يفيد جريان البرهان في المتعاقبات بكل الاعتبار  
 فافهم فانه حقيق بالقبول لانه ملحق غريب وهما مواخذه اخرى تبطل ما قرأنا في الزمان الابدى  
 ايضا في الدهر معاً ولك ما فيه فمجرى البرهان في الماضي والمستقبل على سبيل واحد فلهذا كما خصم خصم  
 المتكلم ايضا فان قلت ان كلام هشام بالنظر الى الدهر وقع مشابحة مع الخصم كما يشير اليه قوله فينبش  
 الى الدهر ولفظ عندهم قلنا تصوير الذي مر لا يمكن انكاره من المتكلم ايضا فهو وخصم متساويان الا في  
 في ذلك كذا قيل ذاك ما افاده سابقا ان المتكلم لا يقول بالدهر كما يقول الفلاسفة ويستيقن  
 ان مزمع الفلاسفة في الدهر حقيقة واحتمل ان هشام لمحقق رحمه الله شعر الذيل لالزام الفلاسفة  
 بان على قولهم في الدهر يلزم جريان البرهان في المتعاقبات الماضية والمستقبلية من كلا الجانبين  
 وهذا لا يضر المتكلم فانه يرى تناهي الاستقباليات ايضا لكن يقول ان تناهي الاستقباليات تناه  
 لا تقف بحسب لواقع فلا تنافي ابدية لاذن الجنة وآلام جهنم وابدية العالم الاخرى ولزم من  
 هذا بطلان مزمع الفلاسفة ان تجدد ولا تعاقب في الدهر فتأمل فيه وتمشيت فانه مع وضوح شير  
 في ذلك هذا ملحق عزيز قوله لا يخفى انه اذا سلم جريان التطبيق انما لما كانت باتان المواخذتان

على الخصم على تقدير تسليم جريان التطبيق ومنع تخلف المدعى وهو اجزاء البرهان في المتعاقبات  
مع انه شكر له باعتبار وجوداتها في ازمنتها وباعتبار وجوداتها في الدهر ورو عليه ثالثا باننا لو قطعنا النظر  
عن وجوداتها بزيك النحوي ونظرنا الى حقيقة التطبيق لظهر ان خلف ضرورة عدم التناهي باطل و  
فيه ما عرفت ولا ضرورة لنا على ان نجعل ذلك من تنمة السابق لانه وجه آخر من اجواب كما في القواب  
فان التأسيس اولى فان قلت ان جريان التطبيق من غير الوجود غير معقول قلنا لا ندعى ان  
الجران بدون الوجود حق ثابت بل حاصل كلامنا ان منعم اما لعدم جريان التطبيق اولا ان  
التطبيق جابر لكن المدعى ايضا يستحق والكل باطل لهذا ولذا كان سواء كان التقادير صحيحة او  
لم يكن وهما موازنة لفظية من ان كلام الله مشعر بان خصم متفص بزيك تفصيل ليس لك  
قوله فليتأمل والظاهر ان الامر بالتأمل مع كلمة فيه اشارة الى ان في الكلام شبهة وهدونه و  
للاشارة الى ان في الكلام تدقيقا فان اثبات جريان التطبيق في المتعاقبات معتمدا على يقين ثابت  
اكتسب فتوجيه الامر بالتأمل بايدار الشبهة توجيه بالارضى قائله قوله بل لهم ان يدعوا قال  
في رسالة الواجب تعالى والكاغيبية التقديمية في توضيح هذا المطلب ان الجهتين لا شك في زيادة  
احدهما على الاخرى في جهة التناهي وبالتطبيق ينقل الزيادة الى جانب عدم التناهي فيلزم  
الا انقطاع ولما لم يكن لغير المستتابة الغير المترتبة اتساق نظام لم يكن التطبيق بحيث يظهر تقال  
تمامك لزيادة الى جهة الاخرى بما وان كان واضحا في نفسه فلا بأس بان نزيدك ايضا ما نقول  
حاصل كلام من يجري بالبرهان في غير المرتبة يرجع الى ما قاله الله التجريد من ان وقوع كل واحد  
من آحادنا قصة بازا والاحاد الكاملة في الصورة المفروضة ممكن ولعل يفرض ذلك لممكن  
واقعا حتى يظهر ان خلف ولا يتكلم في ذلك لفرض الى ملاحظة آحاد مفصلة بل يكفي في فرض  
وقوع ذلك لممكن ملاحظتها اجمالا هذا كلامه وان فرض لممكن واقعا فان استوعب الوقوع كالمتميز  
فيلزم التساوي بين الكل والجزء وان لم يستوعب فزيادة الزايد يقدر الزيادة التي فرضت فيلزم  
انقطاع الجهتين ههنا وتبجي كلام آخر سوي لا ثبات الجريان في غير المرتبة ولا يخفى على من تأمل  
في كلام الله في الرسالة وجد فساد هذا الكلام ولا شائنة ان نزيده ايضا حافانه خفي على بعض من  
هو اهل الكياسة فنقول اننا نختار عدم الاستيعاب قوله فيلزم الا انقطاع قلنا غير مسلم تفصيله



ان السلسلتين اذ هما غير متوتين لم يكن فيهما ادراك و ثوان و ثلث و هكذا فلو فرضنا ان احادنا  
بازدادوا الكمال مع بقاء الزيادة في الكمال لا يظهر الزيادة في جهة عدم التناهي و كان هو المحذور  
و غاية الامر ان اعدادنا ناقصة ناقصة من اعداد الكمال و لا يلزم منه محذور و السر فيه ان تطبيق  
المفيد ههنا هو ان تطبيق المبدأ على المبدأ على المبدأ و هكذا و هذا ان كان في آن او زمان متناه  
يظهر التقادرات في الجانب الآخر فان الاوساط مستقيمة و اما اذا كان في زمان غير متناه فالتطبيق  
لا يقع و لا يلزم منه محذور و غير المرتب لا سبب له و لا ثوان في الابد الفرض و الفارض لا يمكن له  
ذلك في زمان متناه فلا يلزم منه انخلت فان اراد الشارح التجريد باسكان وقوع احاد واحد لها  
على محاذات احاد الاخر بهذا الوقوع فباطل و ان اراد غيره فغير نافع و الشارح في الكاشفة القديمة  
منع اول الاسكان و بعد التسليم وقوع الزيادة في الجانب الآخر و هو جهة عدم التناهي و انت بما تلي عليك  
لا تصح نهين الامرين بل قصارى امر الاعتراض احد المتعين لا اعم منع بعد منع فان اسكان الوقوع  
يلتزم آخر و هو ان اعداد احادها كاعداد الاخرى فاما مع التساوي او التقادرات او معنى آخر  
ما مثل لهذا المعنى لا بد من ان يسلم به فتدبر اذ عرفت ذلك فلكل من ترجع الى ما في الكتاب  
و تركب التسامح فيما فيه من تجويز الزيادة في الاوساط فانه على ما قال بعض الفضلاء بطور  
فانه لا وسط في غير المرتب و لا طرف الابد الفرض و حال لفرض قد عرفت حالها فان اقتضيت  
اثر ظاهره فقد قلت اذن شططا فعليك بتاويله بان تريد بالوسط ليس بطرف من اطراف نهين  
فكان كلام الرسالة ناطق بمنع انتقال الزيادة التي كانت الى جهة الاخرى مستندا بان ليس له  
اتساق ثم تجوز الزيادة في الوسط و هذا التطبيق دليل قاطع على انه لم يرد بالوسط المتعارف فانه  
يوجب الاتساق على انه لا مضرة على اشم فانه قد حل عقد الفساد في موقع ولكن بعد ذلك يده  
بسند خص فلا ينفع كثير المداخله فيه هذا كلام تنزلي و بهذا القول و القيل تبين سخافة ما قيل كون  
الزيادة في الاوساط غير لازم و اما ان واحد من الناقصة بازا واحد من الاخرى كانت لثاني  
المطلوب و ما في الرسالة محل بحث و انما ثبت ذلك لو كان الزيادة في الاوساط لازما و هو موهوم  
و قد اطلبنا في ايضاح الواضحات و قد كانت عبارة الرسالة و غيرها من عبارة اشم لا يحتاج الى  
امثال هذه الايضاحات ليكون الناظر واثقا في الاستنباط و لا ميل عنه بما وقع من الكلمات

هذا ما يمكن ان يقال في الكتاب واسد العلم بالصواب قوله لي ههنا كلام ينبغي به هذا الرفع الخ اى  
 هذا مبنى على مقدمتين الاولى ان المجموعات موجودات والثانية ان ابعاضها اجزائها من المجموعات  
 وكلتا المقدمتين محل تفتيش اما الثانية فالكتاب يشير الى ما فيها الاولى منع عليه بعض المتأخرين  
 من المحققين وقال ان وجود مجموع اى مجموع كان غير مسلم وانما القدر لمسلم وجود مجموع في ابعاضه  
 حاجته فاستدلوا عليه من ان المجموع عبارة عن جميع الاجزاء وجميع الاجزاء موجود فالمجموع موجود  
 فقد يقال عليه اولاً بان دليلكم لو تم لزم من تحقق زید وعمر وتحقيق اجسام غير تناهية والتالى على  
 بيان الشرطية انه اذا تحقق ثلثة موجودات تحقق موجود رابع وهو المجموع واذا تحقق اربع موجودات  
 تحقق موجود خامس وهكذا ولا شك ان المركب من الاجسام جسم البته ثبت انه اذا تحقق  
 زيد وعمر وتحقيق اجسام غير تناهية واما بطلان التالى فلانه اذا تحقق اجسام غير تناهية لا يسعها  
 هذا العالم وقديس مجموع زيد وعمر اقل من دار هفت ولا يستتقص بيانه بالمجموع الذى في اجزاء  
 خاصة فان المركب من الهوى والصورة مثلاً موجود ولا يلزم منه وجود مجموع رابع فان القائل  
 منك وجود كل مجموع ليس فيه حاجة جزئية ما يفي دفع هذا المخطط ما اورد به بعض الفضلاء من ان  
 المجموع الرابع اعتبارى محض لا اعتباراً بجزئى مرتين فان الموجود زيد وعمر وثالث وهو المجموع ولست اقلنا  
 ان له وجوداً سوى وجودى زيد وعمر بل قلنا ان المجموع هو وجود زيد وعمر وعلى انها معروضات لثمة  
 فهذا مجموع له جزءان زيد وعمر والمجموع الذى اخذ من المجموع ومن زيد وعمر ولا خلاف في اشتماله  
 على تكرير الذاتى فان المجموع الاول مركب من زيد وعمر وانه جزء لهذا المجموع فيه ومن زيد وعمر زيد  
 مرتين اخذ بالجزئية مرة من حيث انه جزء بالجزء ومرة من حيث انه جزء براسه فان قلت المعترض  
 ناقض ولنقض متوجه فان جميع اجزاء هذا المجموع موجود قلنا لانم ان جميع الاجزاء موجود فانه لا جزء  
 له مرتين اللهم في اعتبار العقل ومطلوبنا ان المجموع الذى له اجزاء في الخارج فهو موجود وثانياً انه ان  
 اراد بجميع الاجزاء كل واحد فالصغرى ثم اذا المجموع ليس كل واحد منها وان راو مجموع الاجزاء في كل منها فالكبرى ممنوع بل يكاد يكون  
 مصادرة اذ الكبرى عين النتيجة وان راو كل واحد في احدها ومجموعها في الآخر فمكرر الاوسط ثم وقد عرفت ما فيه سابقاً فانه لا شبهة  
 في ان زيد وعمر اى صدق على مجموعها اثنان في الخارج وان المجموع حامل للمجموع لا كل منهما وصدق  
 الاحكام الخارجية بوجوب وجود الموضوع وقول المستدل ان المجموع عبارة عن ايشية ان يكون كماله



على المحدود ومثل هذا الحمل ان فرض انه غير نافع في البرهانيات فلا خطأ في نفعه في التنبهات  
كما يقال البيت عبارة عن جميع جدران وسقف وهذه موجودة فالبيت موجود وقد بينوا في موضع  
ليس يشتمل على المصادرة فان قلت ان من لا يسلم وجود المجموع كيف يسلم وجود جميع الاجزاء فتسليمه  
بنزلة تسليم المدعى وباعتبار هذا حكم بالمصادرة قلنا ان المدعى واضحة كما مر من التنبهات وهذا  
يمكن ان يقال وان كان بعيدا من العبارة انه في الصغرى يراد بجميع بعناه الظاهر وفي  
الكبرى كل واحد ذكر الا وسط فان مضمم اليه ان كل شيء كل جزؤه موجود فهو موجود فموقع كبرى  
في صورة في الواقع ليس بكبرى والكبرى محدوت ينساق الذهن اليه بصورة القياس ان هذا  
عبارة عن جميع الاجزاء وذلك كل جزؤه موجود فينتج ان هذا كل جزؤه موجود ويضم اليه  
كبرى مرة فذلك المقدمة ليست بكبرى بالنسبة الى هذه النتيجة وان قال ان هذه الكبرى  
مم قلنا البداية شاهدة بان غيا يكون كل جزؤه موجودا لا ينتظر في الوجود الى شيء ويمكن ان  
ينبه عليه بان الفياض اذا افاض صورة فلا ينتظر الجسم في الوجود التبتة وثالثا باننا لانم ان المجموع  
مبين جميع الاجزاء بل المجموع هو الموجود والحاصل من نفس الاجزاء وتوضيحه ان الاجزاء مثلا  
عشرة موجودات معروضة بعشرة وجودات كل واحد منها بوجود واحد والمجموع موجود واحد معروض  
بوجود واحد والوجود الواحد لا يكون موجودا اكثر من وجود واحد فالمجموع الذي هو موجود بوجود  
واحد كيف يكون عشر موجودات معروضة بعشر وجودات والا لكان للمجموع احد عشر وجودات ايضا  
عليه الجواب ليست على سبيل البدلية فلما يكون وحده مقدما على الكل يكون مع الاجزاء الباقية فلو كان  
عين الاجزاء لزم تقدم شيء على نفسه قال المحققون ما يندفع به هذه المغلطة منهم من عنده علم الكتاب  
كتاب سر الصواب فليقل ما قاله هذا الراي في العلم انه فرق بين ان يلحظ الوحدة الغير المتكررة مرتين  
على ان يكون الغير المتكررة هي الملحوظة بالذات وبالقصد الاول ولكن مرتين وبين ان يلحظ  
الوحدة المتكررة مرة واحدة على ان يكون الوحدة المتكررة المنشأة هي الملحوظة بالذات من  
اول القصد ففي اللحاظ الاول وحدتان مثلا غير متكررتين مقدمتان بالطبع وفي اللحاظ الثاني  
وحدة متكررة يعبر عنها بالمجموع الوحدات المتأخره في العدد ولك سبيل القول في الواحد والآخر  
هي معروض الوحدة ومعروض الاثنينية فالاثنتان مجموع معروض الوحدتين بما هو مجموع المعروضين

لا معروض الواحدتين باقى وجبركان ولا يذهب عليك انه لا يرد ان المجموعات دالا على اعداد امور  
واقعية فكيف تختلف بالحقايق فان مراده مساوى للمخاطبين فالمشاعر هو الذى يصدق عليها انه  
حاصل لهذا البحر والمفردات لا يصدق عليها ذلك اذا تمهد هذا فنقول بسبيل عليك دفع هذا الكلام  
فان الضرورة قاضية بان المجموع لا وجود له سوى وجودات الاجزاء وما يتنبه عليه ان المادة اذا  
فرقت متعلقة الى صورة فقد زالت صورة وحدت اخرى وهى الكائنة فيحصل موجود آخر وهو  
المجموع اما عند القوم فظاهر واما عند هذا القائل فلان فى هذا المجموع صورة نوعية ولا شبهة لما صحت  
ان الفيض ما وجد منه الا افاضة واحدة وهى افاضة الصورة لا افاضتان افاضة الصورة  
وافاضة المجموع واما قوله والا لكان انتم فبنى على ان الموجود الواحدى وحدة سواء كانت الوحدة  
حقيقية كالعقل الا فى مثالا واعتبارية كالبيت لا يكون له الا وجود واحد وهو فى موضع اختلاف  
النظر ان الكثير لا يكون له وجود واحد والواحد الحقيقي يكون له وجود واحد حقيقى والواحد الاعتبارى  
يكون له وجود واحد اعتبارى وان كان ذلك لوجوده فى نفسه كثيرا وتمايزه عليه ان الوجود اما  
عين الماهية كما هو مذهب القائل الماهيات لما كانت متعددة كيف يكون لها وجود واحد وان كان  
زايد عليها فهو امر متزاعى فلا بد ان يكون المتزاعى من متعددة متعدد او لا لاضافة التكم الا فى الاخر  
المحمولة واما قوله وايضا عليه الجزاء فنقول عليه الجزاء ليست على سبيل البدلية ولا على الاجتماع  
بل بالمعنى الذى مر فى كلام المحققين وتلخيص ان زيدا وعمر اذا وجدا فالمجموع منهما موجودا البته  
لان كل جزء منه موجود ولا شك فى ان شيا يكون بجميع اجزائه موجودا يكون موجودا لا تعلقا  
واذ ليس ههنا وجود آخر للمجموع وجود هو وجودات الاجزاء وتعلم ان كلام هذا القائل بعد  
قسط من القول واقع على هذا الوجه اذ قال شاكى كما سيجى عن قريب ان العدد اذا لم يكن فيه جزء  
صورى فتركيبه من الوحدات بين التركيب من الاعداد ان الاثنين موجود ثالث مغاير لكل واحد  
من الواحدتين فجزئية كل واحد من الواحدتين ليس بين جزئية الاثنين واللازم جزئية لنفسه لا شى  
عليك ان العدد اذا لم يكن له جزء صورى ليس له جزء صورى الا الوحدة ولا شبهة لاحد فى انه  
لا حاجة فى بعضه الى بعض فيكون الاثنان كزيد وعمر وهما مجموع منهما فلا يكون موجودا ثانيا فان قلت  
ان الوحدة امر اعتبارى قلنا نعم لكن هو من شى بالنظر الى الخارج ولا فرق عندنا كذاق بين الامور



المتاخرين وبين الاعتبار في هذا الأمر وكيف يصح لعقل ان زيدا وعمر ليس موجودا مع ان وجودهم  
 يعني الاشئنية امر واحد بالوحدة الحقيقية امر ثابت له بالنظر الى الخارج فان قلت لعله فارق بين  
 العدد والمعدود قلنا الفارق مفقود وتعلم ان كلامهم ان حرا الزا ما على خصم القائل بعدم  
 ترتيب الامور الغير المتناهية لم يتوجه على اسم هذا القيل والقال فان خصم قال بوجود مجموع اى  
 مجموع كان اى سواء كان له صورة نوعية او لا كما نقله اسم في مسلك اثبات الواجب وبه نصل الى شيخ  
 في طبيعات النجاة في المقالة الثانية وكفاك شاكها عدلا فمنع وجود المجموع في غير موضع وتعلم ايضا  
 ان المنع الآخر مع المستند وان كان حيز المستدل بالاستدلال القائل بان المجموع عين الاجزاء  
 لكن فيه تسليم لوجود المجموع ولو كان وجود ثالث فلم يستدل بان يقول ان كان موجودا لوجود ثالث  
 فال المطلوب حاصل وان كان عين الاجزاء فاما ايضا ثبت المطلوب قائل فيه واما قال المحقق  
 في نقد المحصل في مبحث التشكيك الامام في المعروف القول بان مجموع اجزاء الماهية هو نفس الماهية  
 ليس بصحيح لان الاجزاء مقدم على الكل والاشياء اليتى كل واحد منها مقدم على شئ متاخر عنها ليس  
 ان يكون نفس المتاخر ويجوز ان يعبر عن الاجتماع ماهية هى المتاخمة لا يدل على انه مجموع وجود  
 ثالث بل كحتمال المعنى الذى مر في كلام المحققين بلا معونة حذف ومجاز فاعتبروا يا اولى الابصار  
 وفيه شئ فان كلام الامام في الكسب والكسب لا يتحقق الا اذا وجد المكتسب في الذهن بل وجود  
 الكاسب فالحال الذى هو جميع الاجزاء كاسب وبعد وجوده وجد للمحدود فالحدد واذن مغاير للمحدود  
 في الوجود وليس موجودا عند وجوده فهو امر ثالث مغاير للاجزاء فلزم القول بالامر الثالث ولو كان  
 المحدود عين احد انما التفاضل بالاعتراض فمحصل احد حصول المحدود فلم يكتسب من احد شئ قائل فانه  
 ملحق عزيز قوله فالجموعات الموجودة الممتعة هناك نيتى بعدة متناهية الى الاثنين لانها متعقضة  
 شيئا فشيئا فاذا انتهت الى مجموع لا يكون بعده متناهية مجموع يكون ذلك المجموع اثنان فيكون المجموع  
 الاول متناهيا لانه ما كان ذا وعلى الباقي الا بعد المتناهى والزايد على المتناهى لك متناه وهو  
 ظاهر قوله وان شئت قلت اثنان والفرق بين الوجهين ان الاول تسلسل في جانب طرفة وهذا  
 تسلسل في جانب العلول لان الاثنين معلول الواحد وفى هذا ايضا رد على خصم القائل بجواز  
 التسلسل في العلول وقدر من الشارح في بيان التضالفت ان البرهان غير مختص بتسلسل وكون

تسلسل ولكن كان الانسب عليان بين اولادنا اعتماد عليه نختم في هذا التمهيد كما بين عذرهم في المتأخر  
 وغير المرتبة قال من عنده علم الكتاب كتاب اسرار الصواب انما سلطان قضاء العقل بالبرهان على الانهائية  
 بالاجتماع في سلسلة التصاعد والعقل مطلقا لا في سلسلة التنازل والمعلوم وانقول الفصيل ان  
 في سلسلة الترتي على تقدير الانتهائية ليس يوجد علة بتعيين في محاظ العقل انها لا محالة تكون بمنزلة  
 اولادهم من تلقاء مدخل السلسلة المرتبة باسرها في التفرذ وان ذلك ميزان الحكم بالا حالة والامر  
 في سلسلة التزامي على خلاف ذلك فكل من قلت كيف يحكم على جملة البراهين انها على هذا السبيل وان  
 يستبين في برهان ايجثيات والتضايقات ان حكمها فحسب الذيل على سلسلتى التصاعد والتنازل  
 سواء من غير فرة قلت لك اما تحققت ان ميزان الحكم بالا حالة بحسب اى برهان قيم هو متجانس  
 شرطى الترتيب والاجتماع في الوجود بالفعل من جهة الانهائية فمعاير الفرق ينصرح بتام العلية العلل  
 والمعلولات المجتمعة في الوجود انما تكون مترتبة بحسب المرتبة العقلية بنفس الذات بما هي بالذات بحسب الوقوع  
 في الخارج اذ ليس لها في حاق الاعيان الا المحيطة الصرفة فاذن نقول في صورة التصاعد يكون لعلل المرتبة  
 المتصاعدة الى الانهائية مجتمعة الحصول باسرها لا محالة في مرتبة الذات المعلولة الا خيرة فيكون الترتيب  
 والاجتماع ايضا جميعا في جهة لا نهاية لها واما في صورة التنازل فالمعلولات المرتبة لا يكون مجتمعة في  
 مرتبة ذات العلية ليس المعلول لا يتبع لما لوجود في مرتبة ذات العلة على خلاف الامر في العلية فانها  
 واجبة الوجود في مرتبة ذات المعلولة فاذن في المعلولات المرتبة الى الانهائية يكون الانهائية في  
 جهة التزامي والتنازل والترتب والاجتماع في الوجود بالفعل في جهة اخرى خلاف تلك الجهة  
 وهي جهة الترتي والتصاعد الى ههنا كلامه وليس يظهر اعنا ه فان الضرورة قاضية بجزان البرهان  
 في اى ترتيب كان سواء كان من جهة التصاعد والتنازل وقد صرح هو في غير موضع ان الاجتماع  
 في الدهر كات وان المعلولات مع العلة في الدهر والبعدي بالعلية او بالطبع انما هو في بعض  
 ملاحظات العقل واذا كان المعلول مع العلة في الدهر والخارج والزمان ان كان من الزمان  
 وفي الدهر علية ومعلوليته فيكون الترتيب في الدهر فيز يدعد واحد لهما على الاخرى الى الاخر ليس  
 وجوب الوجود للعلة في مرتبة وجود المعلول باعتبار المعلولة المقتضية للترتيب مستصحب للتأخر باعتبار  
 آخر والترتيب باعتبار والاجتماع باعتبار آخر مع ان البرهان جار لك في جهة المعلول والترتيب



ثابت في الواقع الاجتماع ايضا لكن باعتبار امر آخر ولكن صفتا الترتيب الاجتماع ثابتان لآحاد السلسلة  
وهذا يكفي وليعلم ان هذا المحقق يفهم البرهان في المتعاقبات الماضية باعتبار وجوداتها بهرته مع انه  
لا ترتب باعتبار الدهر بل باعتبار الوجودات الزمانية وفيه عليه ما اعتذر به في لزوم انقطاع الابد  
الا باعتبار الدهر فان المتعاقبات الاستقبالية مجتمعة في الدهر فيثبت صفتا الترتيب والاجتماع من ان  
في الدهر لا ترتب بل ليس فيه الا الاجتماع المحض وهذا بعينه وارد في المتعاقبات الماضية من ان البرهان  
جاء عنه فيها وجرى ان يحثيات ليس الا البرهان العرشى الذي ولا بأس بان يفيد قال والآن انك  
انضابطان الحكم المستوعب لشمولي لكل واحد اذ اصح على جميع تقادير الوجود لكل واحد من الاعداد  
مطلقا سواء كان منفردا عن غيره او ملحوظا مع الاجتماع كان فيسحب ذلك على المجموع اعملى ايضا من غير  
امتزاج وان يخص لكل واحد واحد بشرط الانفراد كان الحكم اجمالية غير حكم الاعداد وقال في تقرير البرهان  
ان كانت اعداد موجودة او حركات او اذن مرتبة فالعقل يصير يحكم بانها اذا كان ما بين سردي اى عدد  
كان وما بين واحد اخر اى واحد كان لا يتناهى فقد انحصر عديم النهاية ههنا وان كان ذلك اى ما بين  
عدوين كك تناهيا فالكل ايضا تناه ولا يتوهم انه قياس لكل المجموع على الافرادى مع انها مستفارقان  
سارقة بل انه حكم اجمالى على المرتبات على الاستفراق اعموى بحيث يستوعب اجمالية كما لو تسلسل ما بين  
نقطة اى نقطة اخرى دون الذراع وهذا غير قارى بين المعلومات ولعل ليس حكم بجمعة البرهان  
في الاجسام مع الاجتماع فيها بحسب الوضع والترتيب باعتباره وبجرى ان انما هو باعتبار الاجتماع في الدهر  
والترتيب الوضعى فيه وكذا العلل والمعلومات مجتمعة في الدهر والعليات والمعلومات ثابتة في الدهر ايضا  
ومجتمعة فيه ايضا واما عدم التحقق في مرتبة العلة فيغير مضر ولذلك لا فرضنا اجساما غير متناهية بحسب العلة  
او اجماع الفردة كذلك كما ينسب الى النظام فيبطل بضده البرهان وان كان مذهبه يبطل بوجه آخر  
ايضا وليس واحد متناهى في مرتبة الاخر فاية الامرانها مجتمعة في الخارج وفي الدهر وفي الزمان ان كانت  
زمانيات والترتب الوضعى في الدهر وفي الزمان وان قيل باعتبار الخارج فيحسب ايضا فلا بد من ان  
يجرى البرهان بهذه الاعتبارات فكذلك العلل والمعلومات قاطل فان كلمات هذا المراسخ غوامض  
ولعل اسد يحدث بعد ذلك امر قوله فان قلت انما يلزم ما ذكرت لو كان العدد مركبا من الاعداد ان هذا سؤال  
على ظاهر قوله لا بد من تحقق الواحد ان الاثنين عدوان سوال على كون الكلام في العدد والمعدود

على ظن السائل ان العدد والمعدود مساويان في التركيب فيجب ان لا يتسلم التساوي وثانيا  
 بالفرقة وعلى التقدير الاول يجب بان العدد مؤلف من الاعداد ولا وثانيا بان كلامك في غير  
 موضع فان كلامنا في المعدود وحاصل معتد اسطوان العدد مثلا العشرة ان كان مركبا من الاعداد  
 للنج من ان يتركب من كل عدد تحت اوس بعض دون آخر وعلى الاول اما بان يكون مؤلفا من عدد  
 اثنين وثمانية مثلا ويكون يتم العشرة بهما ولا ينظر الى امر آخر يحصل ثم يكون مؤلفا من آخرين مثلا  
 يكون كل ماهية ايضا بهما وهكذا وان يتألف من جميع الاعداد التي تحت حتى لا يتم ماهية من خمسين  
 واربعة وستة واثنين وثمانية وثلاثة وسبعة وهكذا وعلى الاول يستلزم تعدد ماهية شئ واحد والثاني  
 في تصحيح تكرار الاجزاء فان الاثنين مثلا جزر الستة وجزر براسه مع الثمانية وقس على هذا وهذا بطل  
 والشق الثاني من اول الترويد يستلزم الترجيح بلا مرجح ولم يتعرض الشق الثاني من الترويد  
 الثاني لانه يعلم بانه في نظر اوله حال استلزام التعدد الى احالة فانه قال لو لم يتعد ولا استلزام التكرار  
 ولم يورد البيان لانه كثيرا ما يترك بيان المقدمات في مقام الاجمال وسيجيء كلام آخر لاحاجة فيها الى  
 هذا العقير وهما وجوه من شبهة الادلى المنع على لزوم الترجيح من غير مرجح فان تألف شئ من شئ  
 لا يفتر الى ترجيح مرجح وهل هذا الا كما يقال ان جسم لم تألف من هيمولى وصورة وما باله ما تألف من  
 العقل وغيره وهذا كما ترى فكذا ما نحن فيه وهذه شبهة اقوى الثانية المنع على لزوم تعدد الماهية كما  
 في القرا باقية القول لا يخفى انه لا يلزم من تركيب العددهما تحت من الاعداد تعدد ماهية ذلك لعددها  
 ان يكون ذلك لعددها مركبا من امور متماثلة الحقيقية وتفصيله في الحاشية الثالثة بعد تسليم لزوم التعدد  
 المنع على بطلانه كما في تلك الحاشية بعد قسط من القول على ان ابطال تعدد الماهية المركبة من  
 اجزاء شاملة على اجزاء اخرى على التبادل بان يكون كل جزء من كل شئ من اجزاء وجزر  
 آخر مشتملا بجزر آخر محل تأمل الرابعة المنع على المنفصلة باستثناء تجويز تركبها بالقدر المشترك بين الاعداد  
 التي تحت الخامسة المعارضة تقرير بان العدد ليس بمؤلف من الوحدات فان تقوسه منها ليس باولى  
 من تقوسه من الاعداد فيلزم الترجيح من غير مرجح وهذه كلها ضعيفة الا الاولى فان لها قوة من وجه  
 اما المنع الثاني فمنه دفع بما حرقنا ويندفع ايضا بما سيحكي في دفع الاول واما الثالث فمكابرة صريحة فان  
 تعدد ماهية شئ واحد بطل بدهية كما يلوح من التحرير الذي مر واما الرابع فلان القدر المشترك لا يوجد



الا للوحدات فتوزع ليستلزم المدعى واما الخامسة فلان تقوم العدد من الوحدات ترجح باعتبار ان  
 لا دم على كل حال بهذا قال شايخ التوحيد وقال الشافعي في تيممه فلا يمكن توهم انفكاكه بخلاف الاعداد  
 يمكن انفكاكه ولا يكون ثابتا قبح يرجع الى الوجه الثاني وان لم يتم ذلك وقرئ ان اللازم على كل  
 حال يرجع الوحدات في كونها جزءا لبعضها اولى بالجزئية وان جزئية غير مرجح لم يتم لان رجحان  
 صدق المفهوم على بعض الافراد لا يمنع صدقه على غيره كما في صورة التشكيك والوجه الثاني ان تصوير  
 كل عدد مع الغفلة عما عداه من الاعداد يمكن لنا فان العشرة مثلا اذا تصورت وحدتها من غير  
 شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة فلا يكون على من الاعداد خلا  
 في حقيقتها وانظرا ههنا كلا الوجهين مستقل لا يرجح احدهما الى الآخر ولا ضرورة لنا على ذلك المتيم فان حاصل  
 الجواب الاول ان تقوم العدد من الوحدات امر ضروري فان العدد مؤلف من الوحدات فان ما  
 يتركب من الاعداد اثنان وثلاثة فالثاني مؤلف من الاثنين ووحدة والاثنان من وحدتين وجزءا اخر  
 جزءا آخر في تقوم الاعداد من الاعداد ان كان هو امر ثابتا يربط ان تقوم الاعداد من الوحدات  
 امر واقع اليقينة ومع هذا هل هي مستقومة بالاعداد ايضا ام لا فلا توجه للمعارضة وحاصل الثاني ان  
 البداية شاهدة بان الوحدات كافية في تحصيل العدد فهي راجحة فالأمر ان منعان على مقدرة المعارض  
 ان تقوم الاعداد بالوحدات ترجح من غير مرجح ومختلفان بالاستناد ومثل هذا غير عزيز واما المنع  
 الاول فانه ان العدد ان فرض تقومه بالعدد فالضرورة شاهدة بان ثمانية واثنين باهما كافي  
 في التحصيل وكذا اربعة والاربعة وكذا غيرهما فاذا نظر الى ما بهما العدد فهي لم يحتاج الى تحصيله بعد وان  
 تحتاج فالكمل سواء قال قول بان تقوم من بعض دون آخر ترجح من غير مرجح بعضه ان شأنا  
 الى شيء آخر على السواء باعتبار خروج والدخل يكون بعضها ذاتيا والآخر عرضيا وبهذا ينفع الثاني  
 ايضا فانه اذا استوى نسب الاعداد فلزوم تعدد الماهية تعدد واضح فاما اذا نظرنا الى ثمانية واثنين  
 وقطعنا النظر عما سواهما وجدناهما محصلين للعشر من غير ان ينتظر الى امر آخر وهذه المقدمات لا يكفي  
 لمن يجب المنوع وكان من المنوع وههنا موازنة يشبه المواخذات اللفظية وهي ان هذه المقدمات  
 ان كانت واضحة فلا يحتاج الى اقامة البرهان على نفى تقوم العدد من العدد فان هذه قريبة من  
 الدعوى والامر بعد الوضع يبين قوله قلت هذا الكلام انما يشبه اذا كان لكل عدد صورة نوعية

هذا دعوى من غير برهان عليها ولا تعويل على ما قال بعض الفضلاء ان هذا من الاستدلال فان الجمع  
 اعني العدد امر مفرد وكل واحد عن الوحدات امر اخر ومثله سلم الشئ في رسالته اثبات الواجب في الحساب  
 الاول وجزئية كل واحد من كل المجموع لا يستلزم جزئية المجموع ليس الوحدة مادة بكل عدد فالوحدة مادة  
 مشتركة بين الاعداد والعدد ليس بجزء مشترك بين الاعداد ولكن لا يستلزم مادة الوحدة مادة  
 العدد فكله يجوز ان لا يستلزم جزئية الوحدة جزء العدد وما يمكن ان يثبت عليه ان شئاً اذا فرض ان له ثلثة  
 اجزاء كالبيت مثلاً من الجدران والعمود والسقف فيلزم ان يكون له اجزاء اكبر من ثلثة وهكذا الحال  
 فيما له صورة نوعية كاجسام المؤلف من مادة وصورة جسمية وصورة نوعية فله ثلثة اجزاء فيلزم ان يكون  
 اكثر من ذلك لعدد اجزائه بالجملة احكام معروض الكل لمجموع مغايرة لاحكام الكل لا فرادى وآية  
 اشار من هو محيط العلم بحسب ان العدد على تقدير عدم اشتراكه على اجزاء الصوري هي الوحدات من حيث  
 انها معروضات لبنية اجتماعية لا الوحدات المحضة ضرورة ان العدد حقيقة محصلة وشئ مركب  
 بالوحدات بدون تلك الكيفية ليست تلك ودخلها في العدد لا يستلزم دخولها من تلك الكيفية وليس  
 يريد ان حيثية عروض الهيئة الاجتماعية داخلية في العدد بل اراد ان الكثير بما يؤخذ كثير المتضاد هو الوحدة  
 المحضة وربما يؤخذ مع هذا تلك الهيئة فالعروض والهيئة كلاهما خارجان ولذلك تقادرت الاحكام  
 الخارجية وليس في العروض هيئة اجتماعية من حيث الجزئية وشمل هذا الاختلاف ما قالوا في الماهية  
 الماخوذة بشرط شئ وبلا شرط شئ من ان الشرطين خارجان انما هما في البيان المحض وفيك ينكر  
 ما قد نقلنا من عنده علم الكتاب كتاب اسرار الصواب فيما مر في وجود المجموع فتح لا يصير عليك رفع  
 ما يثبت ان حيثية العروض ان دخلت لزوم اعتبار اجزاء الصوري وان خرجت عنه يكون الوحدات المحضة  
 وبهذا تبين ان الشئ الوارد على جزئية معروض الاثنين للثلاثة لا يقع له في كلام اشتمل وفي القراية  
 شئ على وجهه ان العدد يجب ان يكون له جزئ صوري لان الوحدة من مقولة الكيفية او ليس من  
 مقولة الكلي كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير منها فلو كان العدد محض الوحدات يصدق  
 عليه الوحدة فلم يصدق عليه الكلي المنفصل الذي هو العدد فان التقابل بينهما فان لم يكن بالذات فلا اقل  
 من ان يكون بالعرض واحال بيان المقدمة القابلة ان الكلي كما يصدق على الواحد على الحاشية القديمة وقيل  
 نظر فان الكثير هو كثير ليس هو العدد بل الكثير من حيث انه معروض للهيئة الاجتماعية فالمقدرة للشيء

٢  
 العدد  
 والوحدات  
 والوحدات



المطلوب وايضا لا كفاية فيما اذا تركيب لعدد من اجزاء الصوري فان ذلك يجوز لا يكون جوهرا لا متعلق  
تقوم العرض من اجزائه فلا بد ان يكون عرضا وذلك العرض لا يجوز ان يكون سوى الكيف فانه لا احتمال  
لكمية لانه اما متصل وهو ظاهر البطلان او منفصل فيكون المنفصل وعد عبارة من الوحدات وابعاد اتفاقا  
بها قيام احوال بالحل ونقل الكلام الى هذا العدد فلا بد من وحدات وكم منفصل آخر فان الاعداد كلها  
متساوية الاقدام في الاجزاء على ان ذلك الكم المنفصل لا يكون الا ذلك العدد لا اقل منه ولا ازيد  
عليه كالعشرة مثلا فهو عشرة وحدات وعدد عارض لها وهو الا عشرة وهذا بطر براهته فهو كيف فيها  
اصوري كيفيات وهي الوحدات واجزاء الصوري والكيف الكل كما يصدق على واحد من  
افراده يصدق على كثير من افراده فيصدق على الجميع كيف فلا يكون كما فان قلت ذلك  
اجزاء يجوز ان لا يكون كيفا كما ان الوحدات ليست كيفا عند بعض قلنا سلمنا فلا قل من ان يكون  
لا كما فيكون الوحدات من افراد اللازم وذلك اجزاء يعبر عنها بالكلام واذا عرفت هذا فلا يسعد ان يستفيض  
كلامه بكثير من الصور قائل وقد يورد المنع على المقدمة القائلة كل كلي اجزا فان كل جزو لا يصدق عليه  
انه جزو له ولا يصدق على جميع الاجزاء انه جزو زائد كقوله شعري ما اذا يقول في الواحد الحقيقي الذي  
لا عدد فيه بحسب الاجزاء ولا بحسب الصفات والاعتبارات فان الكثير من افراده كيف يصدق عليه  
الواحد بذاته كقوله لا يخفى فان زيدا انسان ولا شبهة في زيد وعمره ايضا انسان غاية الامر  
انها انسانان فان الطبيعة بما هي ليست بواحدة ولا كثيرة فزيد وعمره بكر لا شبهة في انهم اناس واليه  
اشارت الحاشية القديمة قالت بالمعنى الذي قلنا ثم اردت بهذه العبارة الا انه يصدق على الواحد  
منهم مع قيد الوحدة وعلى جميعهم مع قيد الكثرة اعني يصدق على الواحد انسان واحد فعلى هذا انفع المنع  
مع المستند فالاجزاء الكثيرة اجزاء والا فاما الكثيرة من الواحد الحقيقي واحدون فالكثير يصدق عليه  
لكن مع الكثرة هذا لو قرر كلامه حقيقا وان كان يتنى على مقدمات مسلمة عندهم فلا كلام عليه قائل فيه  
ويمكن ان يقال بان الجنس متحد مع المادة الخارجية وان كل ما له جنس له فصل ولا يحصل ماهية نوعية  
بجنس فقط والوحدات شرح اجزاء ماوية فلو لم يكن للعدد جزو صوري فيلزم تحقق الجنس بلا فصل وهذا  
يخفى على امرين الاول ان الجنس له اتحاد مع المادة والثاني ان العدد ماهية محصلة لمادة  
حقيقية فانه لو كان ماهية اعتبارية لم يمتنع فانه ينقص بالعدد وامثاله فانه لا يجوز له سوى المادة وقد ينقص

قوله

الواحد

الاستدلال بما مر من الشارح التجريد على ان العدد محض الوحدات وتخصيصه انه مراد افان تصور الوحدات  
 من غير شعور الى آخر فقد تصور كنه العدد وهذا ان تم دل صريحا على ان العدد هي الوحدات ولا يخفى ان هذا  
 الاستدلال بشكل استصحابه من المورد فان عروض العدد بقى في الخارج على تقدير نفى الجزاء الصوري  
 يحتاج الى المحل فان المجموع الذي لا حاجة بين اجزائه لا تحقق له وانما لا تحقق واحد واحد والوحدات لا حاجة  
 بين واحد منها الى آخر فان قلت لا يبعد ان يفرق بين الاعتباري والحقيقي قلنا لا فارق عند العقل  
 الصحيح فان زيدا وعمر وادبيرا ليسوا بحيث ثبت لهم امر هو ثلثة اى مجموع وحدات في الخارج كما انهم ليسوا  
 بوجودين بل انما الموجود واحد واحد ولا تحقق للمجموع قوله وحينئذ يكون كل مرتبة اى كيف يكون صحيح  
 ان العدد عبارة عن محض الوحدات وهي امور متوافقة والضرورة ايضا قضت بان لا يحصل من مجموع  
 متوافقة امور متخالفة فان قلت ان العدد امر اعتباري وفيه يجوز ان يكون المتخالفات متحققات قلنا بعد  
 التسليم ادخال العدد في مقولة اخرى وهي الكم يكون مجازا فانه لا يكون اجتماع سور هي من مقولة او  
 ليست من مقولة مستلزما لدخول الجميع في الاخرى الا بالحد ايضا ولا دليل على ذلك يعتمد عليه وما قلنا  
 من تخالف الاحكام من الالهية والمنطقية مثلا غير تام يجوز استناد الاحكام الى خصوصيات التي  
 للاعداد التي ليست بينها تخالف نوعي وايضا يستبعد العقل بان تحصل من امور متخالفة بدون  
 ان يكون صورة نوعية فيها والعقل غير فارق بين الكم المنفصل وغيره فتأمل فان هذه مقدمات  
 بلاينات عليها ان اوجبت في معرض المنوع فالكمل فاسد والا فيبطل تلك الدعوى قوله ثم عدم تركيب عدد  
 من الوحدات ان لم يظهر انه ما انفارق فان الدليل الثاني في العدونات الجزئية المجموع من المعدود  
 فان الجميع الماخوذ التعدد من عشر موجودات موزون ما متألف من جميع المجموعات فيلزم التقادير  
 او متألف من بعضها قلزم الترجيع من غير مرجع فان قلت عند اسم هذا الدليل غير تام ولذلك لم  
 تركيب عدد من العدد فجزان الدليل غير نافع قلنا مع قطع النظر عن جريان الدليل العقل غير فارق  
 بين العدد والمعدود اللهم الا ان يفرق بان العدد ماهية محصلة والمعدود ماهية اعتبارية وفيه ما فيه  
 ثم انه لو وجه قوله فان قلت على المنع فالا ستناد كما هو منطوق بقوله وهو لم لا ينفع هذا الكلام كثير  
 نفع وقوله فاما نعلم بانه غير بين ولا بين فان لنا فارقا قدر في وجود الجميع وقوله فان مجموع  
 زيد وعمر وانما ظاهره هو شرح فان عدم خروج هذا المجموع عن الجميع الثاني غير ظاهر بل هو خارج كما هو ظاهر



كما يشهد به العدد بل الظاهر ان العدد والمعدود يستندان بالذات متغايران بالاعتبار فان عشرة محمول  
 بالمواطاة على اناس وليس الوحدات محمولة على تلك الاناس فهم باعتبار ذواتهم اناس وباعتبار انهم  
 عرض لهم عشرة وعدهم فركب العدد مستلزم لعدم تركيب المعدود وهذه المقدمات ان كانت  
 غير مطابقة لاصولهم ولكن يقبلها الذكي ويعلم ان جريان البرهان غير موقوف على اثبات الجريئة فان  
 قدم من اشياء في الوجه الثالث من اجوبة دليل الفلاسفة على حدوث العالم اشارة الى ان الترتيب  
 سلقا كانت في اجزاء البرهان ولا ريب في ان المجموعات لادوم وملتزومات فهنا سلسلة من  
 لادوم وسلسلة الملزوم فيجري البرهان قال من عنده علم الكتاب كتابا يسر الصواب ان كل عدد  
 فان حقيقة الوحدات التي يبلغها ذلك العدد بشرط انتفاء وحدة اخرى وانما يتنوع العدد بالوحدات  
 المتحققة بالاسرعية فاذن ليس عددا الاثنين من اللوازم ايضا للعدد الثلاثة كما هو ليس من المقدمات  
 ولكم معروضات الاثنين بالقياس الى معروضات الثلاثة مثلا قال هذا طريقة بعض ان يقين من  
 فلاسفة الاسلام ولا يرتاب ان هذا البيان غير مانع عن اجراء البرهان ولا يقدر في الاجراء بحسب  
 الواقع فان المعروض من حيث انه مفيد ليس بلازم لكن ذاته من حيث هي معروضة للاجتماع لادوم بلا شبهة  
 فهذا الكلام ان مرام احده دفع كلامنا وهو اجراء البرهان باعتبار اللزوم فهو غير نافع قوله وعلى ذلك  
 يستثنى ما اختاره بعض محققين انه وهو نصير الدين محمد الطوسي في شرح الاشارات وتقصيده ان الواحد  
 لا يصدر عنه الا واحد بطل هذا النظم للعالم فان الواجب واحد فعوله كك وكذا معلوله وهكذا فيكون  
 ان يكون في العالم سلسلة واحدة فقط فنحول النقطة بابدالكثرة الاعتبارية في المعلوم الاول باعتبار  
 الامكان عن ذاته والوجوب من علمته ومثل هذا في المعلوم الثاني والثالث وهما مما لا يصفون  
 شبهة وشك فليطلب من يثبت انتفاع صدور الكثير عن الواحد فادرك ذلك المحقق موافقا لخاصة  
 الاشراف كلاما به لا يلزم وجود سلسلة واحدة فقال في النظم السابع اذا فرضنا سبدا اول وليكن آ  
 وصدور عنه واحد وليكن ب وهو في اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط شيء  
 وليكن ج وعن ب د و شيء وليكن ه فيكون في ثانيا المراتب شيان لا تقدم لاحدهما على الآخر  
 وان ج و ه ان يصدر عن ب بتوسط شيء كان في ثانيا المراتب شيان هـ اختيارا ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط شيء هـ  
 كوحدة ثانيا بتوسط ج ثانيا ثالثا بتوسط ب وبتوسط هـ فاما من بتوسط ج وبتوسط هـ عن ب بتوسط ج وبتوسط هـ





الشيخ مقيم لهذا البرهان مع ان جزئية العدد للعدد ينكر او قد عرفت ان العدد والمعدود شيان ففي  
 هذا الحكم فنداسن العيب قوله ولا قبح في هذا الدليل اى لا قبح صحيحا فانه ربما يقبح بالتزام علة الجملة  
 نفسها وله دفع في موضعه وهذا القبح بلا وقع فان المجموع ليس له وجود سوى وجودات الاجزاء فكيف  
 ان يكون اسهل لآل كآب وبس كح وح له الى غير النهاية فالمجموع من آالى لا نهاية معلول للمجموع يك  
 الى غير النهاية ويقوم من كلام المتأخرين المحققين ان القبح بوجوهين الاول القبح في امتناع علية الجزء  
 والثاني منع احتياج الجملة الى علة وهذا مبني على ان المجموع موجود بوجود علوية واما لو كان وجودا بجملة  
 هو وجودات الاجزاء فيكون موجودا بلا شبهة فيحتاج الى علة فما القبح الا القبح الواحد فما قبل حصره  
 القبح قوله فعلم ان المتعدد والاقول انه تفريع على تمام الكلام من وسيله ههنا كلام الى ههنا ان كان قوله  
 وعلى ذلك تبينى انه اشارة الى الوجود وان كان اشارة الى الجزء فتفريع على قوله وعلى ذلك تبينى صحيح  
 بلامرية قوله وما يتوهم آه وقدم الكلام على وجه التفصيل فتذكر فان قلت قد قررستم فساد هذا التوهم فما  
 الايراد ههنا قلت مقصوده دفع ايراد على دليل اثبات الواجب ولذلك انفصل تفصيلا وان شئت  
 قلت انه توهم على القول السابق لكن ايراده ههنا لان قوله وعلى ذلك وقوله الآخر وعلى هذا تبينى وقعا  
 في البين للتأييد لهذا التوهم حوط بالليل بهذا التأييد وبجملة فالامر سهل قوله فان قلت انه لما  
 اشترط الترتيب في صحة جریان البرهان وقد اثبت ان الترتيب ثابت في جملة غير المتناهية فادري عليه  
 ان معلومات الله تعالى يلزم ان تكون قناهية على هذا التقدير لجريان البرهان فكيف ان الامور المطلقة  
 غير قناهية وعلوه تعالى تعلق بكل منها فالعلوم غير قناهية بفعل وقد اطله البرهان فالمراد من معلومات  
 الاشياء من حيث انه تعلق العلم بالاذواتها وآجاب تسليمنا بها من حيث انه تعلق العلم بها فان  
 علم الواجب بسيط واحد انه فقولنا ولذلك ذهب الفلاسفة الى تفريع على كون علم الواجب تعالى امرا  
 واحدا بسيطا مستعلقا بالتكثرة حاصله ان كون العلم واحدا والمعلوم متعدد الماك ان مستحقا عنهم فيكون  
 اجمالا فان الاجمال قد يكون بهذا الوجود وقد يكون بحصول متعدد بصورة واحدة بحيث يكون ذلك  
 الحصول سببا للحصول المتعدد وبصور متعددة وهذا علم بالقوة للامور المتعددة ويمكن ان يكون هذا التوهم  
 مثل ان يقال انه يد حيوان ناطق فهو انسان وقوله وذهب بعضهم انه اما معطوف على قوله فذهب الفلاسفة  
 فيكون داخل في المفرع باعتبار ان العلم الاجمالي ليس علما بالفعل عند تحليل من النظر او باعتبار ان العلم

الواحد لا يتعلق بمسعد واولم يكن علوما متكثرة في غير عالم وظهر او ايام فاسدة فان العلم عبارة عن الانكشاف  
 وهذا يمكن ان يكون بحضور المعلوم نفسه عند العالم ويكون ذات العالم مبداء للانكشاف وهذا هو الوجه  
 العلمية وان ساء هذا الوقت فستفصل انشاء الله تعالى قاما معطوف على قوله ولذلك ذهب اهل الفقه  
 انه فيكون ذكره في البين استطراد وان قلت هذا الجواب انما يتشبه على مذهب القدر اننا فين العلم حصوله  
 واما على مذهب العلم الاول واشياءه القائلين بالطبع صور المعلومات في ذاتة تعالى كما فينا كما نقل  
 عنه وعن الشيخين ابي علي وابي نصر وان كان عبارة في الشفاء نافية للارتسام لكن الاشارات  
 راحية عليه فلا قلت لما كان التحقيق ذلك دخله في اجواب والا فلا مدار عليه فانه على تقدير الانطباع  
 لم يثبت قواعدهم بالطبع كل المعلومات بصور متعددة بخلاف المعلومات هذا جدل والذي من مذهب  
 ان الكليات معلومة بحصول انفسها واهزليات المادية معلومة على وجه الكلية وعبرة النجاة نص  
 في ان اهزليات معلومة باسبابها بحيث ينحصر في شخص لما كان العلم بحصول الصورة لازم حصول صورة  
 بازاوكل معلوم فقد لازم الصور الغير المتناهية البتة فان الكليات ان جاز منع عدم تناسلها فلا يجوز  
 منع عدم تناسلها في صورها المنصورة في اشخاصها فيلزم عليهم جريان البراهين فيها فيلزم تناسلها  
 ويلزم عدم معلومية بعض الاشياء لانها غير متناهية بمعنى لا تقف ثم لا حاجة في اثبات الترتيب  
 الى ما ذكره الشيخ المحقق لان الشيخ صرح بان الصور معلومة بتوسط بعض لبعض فلا يلزم صدور الكثير عن  
 الواحد فتعرض الشيخ المحقق لهذا المذهب اشارة الى ان ايراد جريان البراهين لتسلسل في الصور العلمية  
 لازمة على قائلها فافهم فانه لمحق غريب قوله فان قلت ان هذا اعتراض على عدم الاشتراط المذكور  
 بنفس المعلومات فانها غير متناهية بلا شبهة واجاب بانه لا يرد علينا فاننا قالون بتناهي الاحوال  
 في جهة المضى واما الاحداث المستقبلية فهو لا تقضية فاما وجدتها فهو تناسل جريان البرهان اما ان يكون  
 باعتبار وجودها على فقد عرفت طالع او الوجود الخارجي وهو بمعنى لا تقف الى حد فلا يرد وقيمة نظر  
 فان علم الواجب ليس بزمانى كعلمنا فاننا نعلم زيدا بانه سيوجد او وجد الآن او امس ولا مضى ولا استقبالى  
 ولا احوال عند الواجب تعالى كما هو التحقيق وتخطيره مركز الدائرة ونقطة سن نقاط القطر غير المركز  
 فان كل نقطة فرض على المحيط فهي متفاوتة النسبة بمسبب اقرب والبعد بالنسبة الى تلك النقطة  
 وليس كذلك بالنسبة الى المركز فكذا المعلومات الواجبة بالنسبة اليها بعضها متوقع الوجود وبعضها مدعى



في بلد الوجود وليس كذلك بالنسبة اليه تعالى كما هو التحقيق في مختار الشق الثاني وعدم الوقوف غير متصور بل كلما عنده سواسية وتبني هذا الاعتراض على ان الزمان مع الكائنات المتخصصة باوقاتها موجود في الدهر والواقع فيحسب كمين ان يكون عليه محيطا بالزمان مع ما فيه من الكائنات المتخصصة باوقاتها كما هي عليه والمتكلمون لا يقولون بوجود الزمان على هذا الوجه ولا يقولون بالدهر كما هو مزعم الفلاس بل الزمان عندهم امر موهوم ظرفية على سبيل التوهم وكلما يوجد في حاق الواقع وكلما يعدم يعدم عن حاق الواقع فالقبليات والبعديات عندهم بحسب الوجود الواقعي كما قد عرفت سابقا فالباري الفعال كان موجودا في الواقع مع عدم الاحداث وكان قبلها ثم اذا وجد بعضها صار معها في الواقع وبقي مقدما على ما لم يوجد ثم اذا انعدم هذه الاحداث صار بعده ويتوهم من هذه القبليات والبعديات استداد زمني فاصل بين الاحداث والواقع الذي فيه حدوث الاحداث كما امر مستكبر والباري تعالى يعلم في الازل كما يوجد فيعلم انه يوجد في الواقع بحيث يتوهم قبل وجوده مدة كذا ثم ينعدم عن الواقع بحيث يتوهم بين العدمين مدة كذا يبقى ويستمر فيه وجوده والعلم بها ثابت له تعالى من الازل فان اخذت هذه الاشياء ويقال انها غير متناهية بجزى فيه البرهان فان اخذت بما هي معلومة فلا وجود لها انسا الانكشاف لا غير وان اخذت باعتبار وجوداتها في الواقع فهي متناهية لكن غير واقفة الى حد فينتج البرهان بتحقيقه فلا اعتراض على المتكلمين نعم يرد على الفلاسفة الداهيين الى وجودات هذه الاشياء المعلومة في الدهر فانهم فانه ملحق غريب فاجاب من عنده علم الكتاب كتابا سرارا الصوابا ان بالبرهان على مزعم الفلاسفة ان المعلومات مستسلم انها ليست لا تقف لكن لا ترتب فان الاحداث بعينها كان مقدما على بعض آخر باعتبار الاعداد والاعداد في هذا النحوى من الوجود فانها مجمعة والاعداد في الاجتماع فالترتيب ليس الا باعتبار الوجود المتعاقبي اى الزماني ولا اجتماع فافهم شرط البرهان وبه البرهان لا يتضح من قبل اشم فان المعلومات لما جمعت بالنسبة الى الواجب تعالى فالمجموعات مستحقة بلا شبهة لانها اجزاء وتتحقق الكل بدون اجزائها في اى موطن فرض مح واهمنا بحث فانه بهذه البراهين ابطالوا عدم التناهي في جهة الماضي وهذا القدر بعينه جارهاك فالفرقة تحكم وحيلة الامران اجزاء البراهين في الماضي اما باعتبار وجوده الزماني فهو متعاقب الاحاد فلا جريان وان اجري باعتبار نسبة الى الواجب يعنى بالنسبة الى حضوره فهو مستقبل سواء كان فرق باعتبار ان الماضي قد دخل

في الوجود والمستقبل متوقع فقد عرفت حال هذه التفرقة وان فرق ان الحضور آب عن الترتيب  
 فالماضي كك والفرق تحكم فان قلت قطعنا النظر عن تفرقتنا بين الماضي والمستقبل فما تقول في المستقبل  
 فانه باعتبار الحضور مجتمع والترتيب باعتبار الجزئية للمجموع او باعتبار اللازم قد ثبت فاجمع شرط  
 الجريان قلت ان صح وجود الشرطين غاية ما سيرد في هذا المقام ما قد قلنا في حديث الدهر فتذكره  
 فاما قد بينا سابقا ان البراهين تجري في الاسوار المتعاقبة المتسلسلة في ظرف الماضي والمستقبل وليتم  
 منه بطلان مزعم الفلاسفة في الدهر ولا يضر المتكلمين اصلا وليعلم ان المتكلمين مع اصرارهم على كون  
 ما قالت الفلاسفة في الدهر حقيقة حكموا بجريان البراهين في الماضي والمستقبل وقرروا صوابهم بان الاحداث الماضية كلها تجري  
 من القوة الى الفعل في الواقع فلو كانت غير متناهية لزم وجودها في غير ما هي عليه في الواقع وتطبيقاتها على كل ما  
 اجزأ المتناهي او التساوي وهذا بخلاف الاستقاليات لانها لم تخرج جميعها الى الفعل وما يخرج لا يخرج  
 الا متناهيها فلا يلزم ان تخلف ونحن نقول ان الماضية منه وان خرجت لكن خرجت على سبيل التناهي  
 في الواقع فما خرجت قدر منها الى الفعل الا وانعدمت القدرة الذي قبلها والقدرة الذي انعدمت  
 صارت من قبيل الضميمة ما كانت واقعية فالبراهين ان جريت في القدرة الموجودة منها فهي  
 متناهية ومرتبة المتضايفات فيها متكايفة وان اجري في الجميع الماضية فهي مجموع موجود في الواقع  
 وسعدوم وهذا المجموع غير متحقق اصلا فلا يمكن فيه التطبيق ولا يطلب تكافؤ المتضايفات اصلا فالفرق  
 بين الماضية والمستقبلية في جريان البراهين في الاولى دون الثانية تحكم بل الحق عدم الجريان  
 فيها على القول بانكار دهر الفلاسفة فافهم فانه لم يحن عجيب قوله واعلم ان المتكلمين انما ذهبوا الى  
 تصويره ان التعلق الذي لا بد له من وجوده المتعلق به هو التعلق بحيث يقتضيه وجوده حقيقة فعل  
 هذا ان كان شيخ المتعلق وشال الذي هو مغاير له ذاتا وماهية لا يكفي للتعلق ولا شك ان زيدا  
 وجوده ليس وجوده في نفس الامر فاذا تقرر هذا فنقول اذا تصورنا زيدا قبل دخوله في حريم الوجود  
 فلا بد من يتسام صورة منه في الخيال كما هو مذهب القائلين بالوجود الذهني وتلك الصورة امر حال  
 في قوة تشخيص بها وجودها ليس عين وجود زيد والا فرضنا انه باق الى حين ودخل زيد في عالم الوجود  
 فيلزم ان يكون الشخص واحد وجودا ان تشخصان وهو بطلان براهنة تلك الصورة ان كانت شيئا فالمتكلم  
 الذي يلزم المتكلم عالمه بلا خلاف وان كانت متحدة مع زيد بالنوع فحالها كحال زيد بالنسبة الى عمر وقد



قلنا ان وجود زيد ليس عين وجود عمرو فلو كفى مثل هذا الوجود في التعلق بالمعدوم فليكن وجود عمرو  
 التعلق بزيد المعدوم وليكن ايضا وجود اشيع وايضا كيف يكون تلك الصورة حيوانا حساسا ناطقا  
 مدركا مع تلك الامور يقتضيه الوجود في نفسه كما هو مقرر في مدارك انحصار ولا يتصح نفى علم زيد قبل الوجود  
 فانه مخالف للبداهة والتصرجات وايضا يحكم على زيد بانه سيوجد وامثاله وليس بوجوده الآن وبهذه  
 الاحكام ليست ثابتة لتلك الصورة فانها موجودة بالفعل ومن هنا لاح ان هذا السؤال ليس لمختص  
 بهذه الدليل بل وارد على دليل المشهور على الوجود الذهني بل هو وارد على نفس الوجود الذهني قائل  
 اجاب بالشك عن هذا الشك في بعض تعليقاته على شرح التجريد بان ان اراد الشاك ان الوجود الذهني  
 ليس عين زيد بوجه من الوجود فهو بطل فانه بعد تجريد الصورة الذهنية عن الشخصات الذهنية عين الوجود  
 الخارجي وان اراد انه ليس عينه ما خذ مع جميع الشخصات فهو مسلم لكن لا يضر انحصار ولا ينفعه فان القدر  
 لمسلم هو وجود المتعلق سطلقا هو موجود في الذهن فانه عين الموجود الخارجي بعد حذف الشخصات  
 وانت بما عرفت من تقرير السؤال لا يخفى عليك ضعف هذا الجواب بظاهرة ويظهر قوة الاشكالات ادرا  
 عليه نافذة كلامه متقاربة مما روي في نفسها الاول ان الشخصات متبانية فلا يجوز اجتماع اثنين منها في  
 شخص واحد وبهذه المقدمة بداهة والثاني ان اذا اجتمع في تلك الصورة تشخصان لازم ان يكون هذا  
 الشخص شخصين اذ الماهية مع كل شخص شخص آخر فالثالث انه لو جتمع تشخصان الذهنية والخارجية في  
 شخص واحد فلا يخفى ان يكون لكل واحد منهما دخلا في اقادة الشخصية اولا فان كان الاول كان  
 تشخصه بكيها فليكن يكون قبل التجريد وبعده شخصا واحدا وهو الشخص الخارجي وعلى الثاني لم يكن باق  
 شخصا شخصا ولا ريب في ان مبنى هذه الاعتراضات على امر واحد وهو ان الشخص الذهني متحد بالشخص  
 الخارجي تشخصا وشخصا لم يبق الا ان الصورة الذهنية بعد التجريد من الشخصات الذهنية متحد مع الشخص  
 الخارجي هذا كلام صادق لان الصورة بعد حذف الشخصات عنها ليست الا الطبيعة المرسله وقع تحدة  
 بالشخص الخارجي وانا قلنا ان قوتها يظهر مما مر لانه قد مر ان الوجود الذي لا بد للتعلق هو وجود المتعلق  
 حقيقة فالصورة الذهنية ان كان وجودها عين وجود الموجود الخارجي فيلزم المخذورات التي ادروا  
 وان لم يكن لك بل يكون عينه بعد حذف الشخصات فهذه الوجود خارج عن البحث ليس كما مر ان  
 زيد عين وجوده بعد حذف الشخصات فبالله لا يكفي في التعلق حتى يحتاج الى الوجود في الذهن هذا

في تبادلي الامر كان الشيخ نص ان الصور الخيالية والحسية كمنفعة بالكميات والكيفيات لمخصوصة بحيث  
تباين عن وضع الشئ وفي الصورة الخيالية التجريد عن العلاقة الوضعية بينها وبين مادتها وفي الصورة  
الحسية لا بد من علاقة وضعية وهذا نص منه بان الكمال في الحاسة نفس الاشخاص الخارجية بما هي  
اشخاص ودلائل الوجود الذهني لو كانت على ان يحصل هي بالاشخاص وليس لمحقق قد قال  
في الحاشية الجديدة على شرح التجريد ان الشخص الخارجي ليس تشخصا لا بحسب الخارج فلا يمكن  
تكثر الشخص في الخارج واما في الذهن فليس ذلك الشخص تشخصا بل يجوز تكثره في الذهن ولذا  
تعرض تشخصا في قوى كثيرة وهذا يظهر ايضا ان الحاصل في الحاسة عين الشخص الخارجي مع تشخصه الخارجي  
لكن هذا الشخص غير آب عن التكثر كما في ذلك من هذا ان الصورة الحسية ان جردت عن تشخص يبقى تشخصا  
متحدا معها ان سلم لها فلا ايراد اصلا ويندفع اشكالات التاقد وان لم يسلم ويرى براهمة فلا فائدة فلا امر شكل  
وحاول التشخص ذلك لنا قد باحاصله ان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية كما تقرر في موضع  
والصورة ربما تكون مطابقة للامر الخارجي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت عينه واذ احكم عليها يتعدى  
الحكم الى الامر الخارجي فنقول الشاك ان الحكم على الخارجي المعلوم ان كان مراده اننا نحكم على نفس كجزئي فذلك غير مسلم  
فان الحكم عليه هو المعلوم بالذات والمعلوم بالذات ليس هو الصورة وان اردنا نحكم على الصورة الذهنية على وجه  
يتعدى فهو حق لكن لا يضرنا ولا ينفعه وهذا الذي ايضا حق الوفا فان الصورة الذهنية معلوم بالذات  
بالعلم المحض وفي العلم غير كاف في ذلك الحكم بل هو متفرج على العلم المحصول المتعلق بالمعلوم وهو ما يتعدى  
بقطع النظر عن تشخصات الذهنية وايضا لما كان الوجود الخارجي وهو غير الصورة تشخصا ووجودا  
فكيف يتعدى الحكم اليه تحقيقا بحساب ان الصورة الذهنية لما نحن من الاتحاد مع الوجود الخارجي فاننا  
متصور المعلوم المطلق اى مفهومه ولا شبهة في ان الصورة الحاصلة منه لا يكون معدوما البتة مع  
ان لما نحن من الاتحاد مع حقيقة المعلوم حقيقة ولذلك نتجرا الحكم عليها الى المعدومات والتفسير في ان  
الحكم عليه لا ينظر فيه من حيث حصوله في الذهن وتخصه بالذهن بل ينظر اليه من حيث هو معدوم  
وبهذا فيما نحن فيه يحكم على الصورة الذهنية لاس من حيث انها صورة ذهنية تشخص بالذهن بل من حيث  
انها متحدة مع الوجود كالفرد المنتشر فالمحكم عليه والمتعلق هو الصورة الذهنية الموجودة في الذهن  
ولكن لكونه حائلا نحن من الاتحاد مع الوجود الخارجي يسرى الاحكام عليه الى الخارجي وما شبه هذا الاتقان



باتحاد المعلوم بالانتشار مع الموجود الخارجى المعلوم فى البيض المتشابهة بالبيض هذا الاتحاد معلوم بالوجه  
 قاتية الامر لا تكتفى بمطو ما ضرورية ان فارقا تتحقق بين وجودى زيد وعمر ووجود الصورة وزيد لان  
 لا تقدر على تفصيله كما لو اجب تعالى فاما تعلم ضرورة او برهان ان علمه ذاته وذاته هو وجوده لا الوجود  
 المصدرى المعلوم بذاته مع ان لا تكتفى شيئا من ذلك فلهذا الكلام اشكال كما يظهر بالنظر الى كلامه فان  
 اراد المحاول هذا فربما بالوفاق ولكن تصحح ايرادته مشكل وان اراد غيره فمطالب بالبيان هذا غاية ما يقا  
 ان صح فيها والا فينبغى ان يبرح عنها وتعلم انه لو اوروا شك باستقاض الدليل بالمعدومات  
 المحضة فان العقل اذا تصور ما فقد وجد التعلق بين العاقل والمعدوم المحض والدليل ثابت له لان  
 له وجعل هو الظاهر لا يشبههم فى الاول ان وجود زيد فى الاستقبال يجوز ان يكون كائنا فى التعلق  
 وان وجوده الخيالى لا بأس بكفاية واما المعدوم المحض فلا وجود له لاني اخارج ولا فى الذهن فانه  
 لا حقيقة له اذ لا يكون له حقيقة لا يكون موجودا فى سوطن فانه لو كان موجودا فى سوطن سواء كان  
 هو الذهن او غيره فلا يكون معدوما مطلقا فيدفع بثل ما روي طلب التفصيل من مسالة المجهول  
 المطلق واسد اعلم قوله وانت خير اتم الظاهر انهم بالتجربا يحدث التعلق لرفع هذه الاشكال بل هم جهة  
 التعلق بالمعدوم مع انهم منكر الوجود الذهني كما نقل عنهم وزعموا ان التميز العلمى للمعلوم كالتعلق العلم  
 به وانما قالوا يحدث التعلق لانه لو علم بوجود زيد فى الازل وهو موجود فيما لا يزال للزم الكذب كما قال  
 الشيخ ابواحسن الاشعري ويفهم من كلمات المفسرين وهو سبى عنه قتال فانه لا يخفى عن شوا رب  
 الشبهة كما يظهر لك فيما اشير اليه سابقا فى الكتاب وفى الحاشية قوله وفيما ذكرناه مخلص عن ذلك  
 والذى يظهر لنا انه لا مخلص للشك ومن هو على اثره من حزب حدوث العالم والا فامخضم فله مخلص  
 اما الاول فلان العالم بجميع ما فيه لما كان حادثا كان معدوما فى الازل فكان اسد ولم يكن معه شئ  
 فكان اسد تعالى موجودا او العالم معدوما عنده محضا فلو كان عالما فقد تعلق العلم بالمعدوم  
 وقد كان عنده من اجلى البدييات ان التعلق بين العالم والمعدوم المحض كان محالا ويقول  
 ببساطة العلم وكونه اجماليا لا كيفى كما لا يخفى فان قال بالوجود الذهني فلقا كل ان يقول امين  
 ذلك الوجود والاذهان حادثا لم تكن موجودة فى الازل وان قال بارتسام المعدومات فى  
 الواجب فلا بساطة فى العلم على انه مخالفت لرائه فان اشبه منكر الارقسام وان قال انه عالم



بوجه كلي جامع فلما قلنا ايضا ان يقول فلا يكون عالما بزيد وعمر وبما بهما يدور وقد قالوا هو لا يهت  
 وايضا فتشنيعهم على القائلين بالعلم بالوجه الكلي في غير موضع قائل واما الثاني فلان المعلوم عنده  
 قديم فالعلم قديم ولا محدور واما الحوادث فليست بعدد مئة في الواقع بل انما عددتها بالنسبة  
 الى زمان زمان كعدم الجسم من مكان ليس يوجب عدما في الواقع فاسد تعالى عالم بالزمان ما فيه  
 لما به ماض او مستقبل فان المضي والاستقبال انما هو بالنسبة الى ما هو نسبة له الى الزمان واما  
 ما هو متعال عنه فلا يقاس اليه مضي واستقبال كما مر من نسبة المركز والمحيط واما اصحاب الحدوث  
 فليس يصح منهم ان يقولوا ان عدم اضافي فان عدم تعالى في الازل وليس معه شئ في الواقع  
 فلا زمان وله تقدم انفكاكي في الخارج لا بحسب مرتبة من مراتب العقل فقط فان الحوادث بل العلم  
 كلها معدومة وحال كون الاله عالما فلم يخلو ولا يلزم على خصم خلف فان العالم ازل دهرى  
 وحادث زمانى ولا نسبة له زمانية هذا فائدة فليكن هذا ايضا من اذلية على القدم وتقريره على الوجه  
 المفصل ان الواجب عالم من الازل لا ينفك عن صفت العلم وليكن هذا ههنا موضوعا فلو كان العالم  
 حادثا في الواقع لتعلق العلم بالمعوم وهو خلف بازمه ثم اعلى الابد هيات فلا بد من ان يكون قديم  
 وهو اما قديم دهرى ولا يلزم عليه فساد او قديم زمانى وهذا في جميع الزمانيات يكذب الضرورة وعلى  
 الاول فاما الاشخاص بحيث لا يكون لها عدم زمانى ايضا كالعقول مثلا او بحيث يكون حوادث  
 بالنسبة الى الزمان والاشخاص متعاقبة فيه فالزمان قديم بالشخص ولا مضي بالقدم الا هذا القدر  
 ولتعلم ان ماضي القرا باغية من قبل المتكلم ان الواجب ليس زمانى وكذا صفاته فتعلق العلم بوجود  
 المعلومات فيما لا يزال كما يقول خصم بحضور جميع المعلومات عنده من الازل الى الابد كل في وقته  
 حادث لكن القرا باغية قالت هذا سلم فما اختاره ثم واهل حاله بيان الى الاتي يحتاج الى تأمل  
 فامض فلتك ان اخذت التذكرة بما قلنا نوعيته في جواب الافساد قوله وقد سبقنا اننا لا نأبى  
 بالوحدة تحتانية وليسين المعلة والغيرين المعجمة الاتمام وجود ان يكون من الشين المعجمة والعين  
 المعجمة وهو معروف قوله ثم اقول اننا اشارة الى رد دليل استدلال به الخصم على القدم واما الاستدلال  
 فتقريره ان العالم لو كان حادثا لكان الزمان ايضا حادثا لكونه منه فيكون مسبوقا بعدم وهذه  
 السبقة انفكاكية فهي زمانية اذ سبق الزمانى ليس لاكون السابق بحيث لا يجتمع مع المسبوق



في الواقع بالنظر الى السابق فيكون قبل الزماني زمان وهذا محال فالحديث صحيح والجواب عنه واضح  
فان الزمان عند المتكلمين امر وهمي ليس موجودا أصلا فضلا عن ان يكون قدما او حادثا لكن يشهد  
لحق سلك في الجواب مسلما آخر بعد تسليم وجود الزمان فردة بوجه آخر وتقرير الرد ان عدم  
سابق بسبق لا يقتضي استدادا حتمية زمانا بل يجوز ان يكون عدم سابقا بحيث لا يجتمع مع  
الوجود ولا يكون معيارا سوى السابق والسبوق ولكن الوهم لكونه مشغوقا بتقدم الزمانيات  
وما قالوا بتحليل الاستداد الزماني في اكثر الامور لا يجده في اول الامر ولا عبرة به كما لا عبرة به  
في الاستداد المكاني والجواب عنه ان عدم لا يسبق لذاته لكونه قد يوجد بعدا ايضا فلا بد من  
مجاور يكون بحسب محاورته نعم مقدما وهو الزمان فانه ان كان مقدما لذاته فيها واللا فيحتاج الى  
معيار آخر ولا تسلسل فينتهي الى ما هو متقدم لذاته وهو المعنى بالزمان والجواب عنه ان تقدم عدم  
على الزمان وتأخره ان تحقق كلاهما بالذات لعدم يحض في الواسطة في العرض وصيرورته متأخر  
لا ينافي ذلك لا يجوز ان يكون هناك واسطة في الثبوت وهي تعلق ارادة البارئ وبه  
يتقدم تارة وتاخر اخرى فافهم وفيه نظر بوجه آخر فان عدم اللاحق وان كان متقدما مع عدم  
السابق في مطلق عدم ولا كلام فيه بل الكلام في خصوصية عدم فيجوز ان يكون عدم انشائي  
مقدما لذاته كاجزاء الزمان والجواب ان عدم معني لا خصوصية له سوى اخصص فانه لا تأصل  
له ان هو الا من الانتزاعات الافراد له سوى اخصص وهي لا يتحصل الا بالاضافة والمضافات  
اليه وهنا واحد هو الزمان فلا يكون لعددها للاحق وسابق فحينئذ عرض التقدم لو كان  
لذات عدم لكان عدم الواحد سابقا ولاحقا بهت فلا بد من امكان آخر ليس تقدم عدم  
وتأخره فان قلت فعلى هذا ما ذكرت يلزم ان لا يكون لشيء واحد عدنان قلنا نعم ليس لشيء عدنان  
بالنظر اليه نفسه فقط بل انما العدنان له بالنظر الى الزمان فعدم زيد من زمان عدم وعدمه من  
زمان آخر عدم آخر فالمضاف اليه متعدد وكسلوب الاكوان المكانية من زيد ولا سبيل لنا ان  
نقول هذا في عدم الزمان فانه لا زمان قبله وفيه نظر فان عدم لشيء واحد واحد لكن عدم  
المضاف الى شيء لذاته متقدم لعدم كل شيء مقدم على وجوده بلا افتقار الى مكان واما عدم  
الملاحق فهو لكونه ليس عدنانا في الواقع بل انما هو عدم من الزمان البعد مؤخر فلا محذور فتقولك



ان العدم كما هو قبل هو بعد ايضا غير مسلم فان العدم الواقع ليس الا قبل واما العدم الاخر فهو عدم من  
 الزمان لا عدم في الواقع فان الشيء الغائب في زمان لا يرتفع عنه وانما يرتفع عن زمان هو بعد ذلك  
 الزمان واما جواب ان طبيعة عدم شيء معين وليكن زيد اذا نظر اليها من حيث هي لا يتاني  
 التقدم ولا التأخر بل لها نسبة واحدة اليها ولذلك يقتضي معيار التقدم والتأخر فان العقل  
 كما يجوز ان كان انعدام العالم فوجد وكان الانعدام بدون زمان فكذلك يجوز ان كان وجد قدما  
 ثم انعدم مرة فهذا العدم واقعي فلا خصوصية له بالتقدم والتأخر ولذلك تراكم يقولون ان  
 العالم قابل للتأخر وانما اختلاكم في الوقوع وتوهم آخرا ان الضرورة قاضية بان تقدم عدم بدون  
 ان يمر بين الوجود والعدم زمان حامل للتقدم غير معقول وفيه نظر ذكر في الشرح من حديث  
 اختلاط الوهم لما كان الوقاية وهذا ما قالوه ولكن دعوى البداية من الجانبين من جانب  
 الخصم ان تقدم الانعدام بدون مرور زمان غير معقول ومن جانب المتكلم ان هذا بداية  
 الوهم بل يجوز امر ضروري والا قرب ما عند الخصم قائل فانه دقيق وبالقول فيه حقيق والبدل  
 الموفق بتسهيل الصواب قوله وقولهم اننا نهم الخ فيه اضطراب فانه ان اراد ان تقدم اجزاء  
 الزمان بعضها على بعض لا يمكن الا بمرور استداد سوى الزمان فلا شبهة في صحة منه والمستند  
 صحيح لكن احدا ما قال به فضلا عن خصم الملعب بالحكم وان اراد ان ذلك التقدم لا يمكن الا  
 باستداد سواء كان هو الزمان او غيره فالمنع باطل ضرورة ليس الزمان استداد ولا يصح  
 الا بان ينكر الزمان في اصل المنع فمحصل المنع ان تقدم الاجزاء امر وهمي فانه لا زمان فلا  
 اجزاء فلا تقدم فكأنه منع على قوله ان العالم ان حدث كان الزمان حادثا فان الزمان  
 ليس شيء حتى يتصف بالحدوث او التقدم كما قد بينا سابقا هذا غاية معناه وفيه ما تقر  
 في وجود الزمان على ان المستند في غير موقع فان التقدم الربوي في الاستداد المكاني لم اهم  
 موجود وهو استداد المكان وقد عمت الاستداد من ان يكون نفس المتقدم والمستأخر  
 او غيره وقد لا كان الزمان متناهي الخ قد عرفت شرح فتذكر قوله فانه مستقدم الخ فيه اشارة  
 ان الواجب تعالى مستقدم على المحوادث قدما انفكا كذا وهذا التقدم ليس بزمني فان الواجب  
 تعالى مبرا عن الزمانية فليمر ان يكون العدم لك وقد عرفت حال المنع والمستند بحسب نظام



صحيح لكن نخصم ما يقول بتقدم الواجب على الاحداث بذلك لتقدم بل هما معان فان قلت هما الفرق بين معية  
الواجب مع القديم ومعية مع الاحداث وليكن الكلام في الاحداث قلنا لا فرق في المعية بل انما الفرق ان القديم  
سواء كان زمانيا ولا دخل في دائرة التقدم الزماني بخلاف الاحداث وليكن الكلام في الاحداث وتقدم  
الى ههنا آخر التوصل الاول والعقبه حامدين له بمصلين على نبيه سيد الانبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه في نظام  
دينه اللهم بارك لنا في السورنا واصل خيرنا في ادلتنا واخوتنا مع سيد انبيائك وخلصنا احبابه صلواتك  
عليه وعليهم ولما كانت هذه الكلمات متعلقة على شرح العقائد الجلالية قصودت بتأريخها جوارحوشى  
شرح الجلال وهو عرش وكتب بسين وهو كتب شريف وكتب في سادس مضان اعظم

خاتمة الطبع

[illegible]